This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

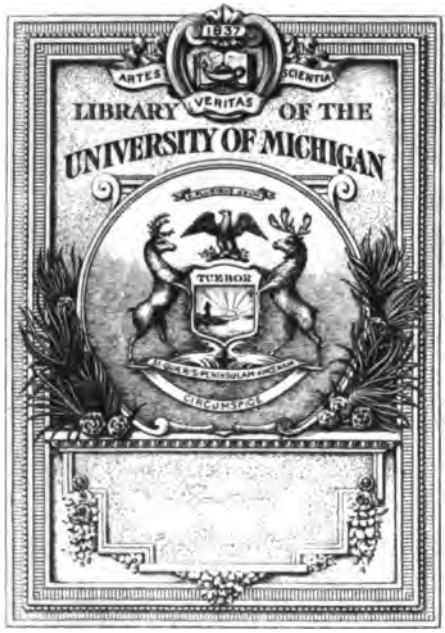
+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

B 440052

Digitized by Google



Digitized by Google

BR
3
.R45

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE
DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

Digitized by Google

LAUSANNE — IMPRIMERIE COOPÉRATIVE LA CONCORDE

Digitized by Google

REVUE
DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

FONDÉE EN 1868

Nouvelle série

TOME V

LAUSANNE
BUREAU DE LA RÉDACTION
30, RUE D'ÉTRAZ
1917

Digitized by Google

COMITÉ DE RÉDACTION

PIERRE BOVET. SAMUEL GAGNEBIN. RENÉ GUISAN. CHARLES MERCIER.
HENRI-L. MIÉVILLE. HENRI REVERDIN. ARNOLD REYMOND.
MAURICE VUILLEUMIER

Digitized by Google

Compl. sets
Harkas.
3-31-28
15677

UN HÉRAUT DE LA JUSTICE (*)

Toutes les soumissions d'esclaves du monde ne valent pas un beau regard d'homme libre.
PÉGUY *(Mystère des saints innocents).*

Voltaire, ce malicieux et malveillant lecteur des Ecritures, a fait l'éloge d'un personnage biblique au moins : le prophète Amos. Eloge que l'irrévérence du ton souligne d'ailleurs : « ce gaillard d'Amos est capable de tout ! » (1) Retenons ce propos du sage de Ferney, aussi bien constaterez-vous, je l'espère, que, capable de tout, Amos est homme à dire à notre génération même des vérités étrangement actuelles.

Reportons-nous en plein milieu du VIIIe siècle avant notre ère, aux alentours de l'an 760. Nous voici dans le royaume d'Israël ; le trône est occupé par Jéroboam II, l'énergique prince qui avait rendu au royaume du Nord un lustre inconnu sous ses prédécesseurs immédiats, augmentant et consolidant à la fois les limites du territoire national. Au point de vue économique aussi c'est une ère de prospérité et les conditions de la politique orientale sont momentanément propices. A l'extérieur le petit état israélite est respecté et, à l'intérieur, la richesse et le luxe se développent grâce à la paix. Cependant, loin à l'horizon, pointe déjà le péril assyrien.

(*) Leçon inaugurale du cours d'exégèse et de critique de l'Ancien Testament faite à l'Université de Neuchâtel le 9 novembre 1916.

(1) Cité par FRANCIS DE PRESSENSÉ, *Le cardinal Manning*, p. 298.

Digitized by Google

D'illustres dates s'inscrivent d'autre part dans l'histoire universelle : en 776 s'ouvre la première olympiade et Romulus fonde Rome en 754 (?). C'est alors aussi que vécut cet Amos qui fait partie du patrimoine éternel de l'humanité.

Qu'était cet homme ? Que fut son œuvre ? Le temps dont je dispose n'autorise naturellement qu'une esquisse de sa personnalité ; il faut renoncer à tracer ici un portrait fouillé de sa noble figure.

Et d'abord, avant l'œuvre, l'homme lui-même. Autant dire d'emblée que nous en savons très peu de chose. Il sort brusquement et pour peu de temps de la nuit de l'inconnu et rentre bientôt dans les ténèbres où nous perdons sa trace.

Il est Judéen, pur campagnard, et sa langue incisive et savoureuse a souvent l'accent du terroir (cp. IV, I). A lui aussi s'applique ce que Renan disait de Jésus : « Il resta toujours près de la nature ». (1)

Il habite à Teqoa, à quelques kilomètres au sud de Bethléem, sur une hauteur d'où l'on aperçoit à l'est la tache bleue de la Mer Morte (2). Contrée pauvre et rocailleuse, paysage de buissons épineux et de pâturages où ondoient d'immenses troupeaux de moutons (3). Lieux où le pâtre lentement passe et repasse, voyageur éternel, rêveur solitaire, en muet tête-à-tête avec l'immuable Nature. Loin à la ronde aucun autre être humain. Les esprits ou les dieux, seuls, murmurent à son oreille, et, sur son âme soulevée, passe un religieux frisson. Simplicité des mœurs, existence dépouillée, vie monotone et grandiose où l'homme et la divinité ont d'ineffables rencontres.

(1) Renan, Vie de Jésus (1863), p. 39.

(2) Hastings, *Dictionary of the Bible*, vol. IV, art. Tekoa.

(3) Comme le disait déjà Jérôme : « quia humi arido atque arenoso nihil omnino frugum gignitur, cuncta sunt plena pastoribus, ut sterilitatem terrae suae compensent pecorum multitudine ». (Prologue de son commentaire sur Amos).

Digitized by Google

Lui-même est un de ces pâtres, il garde des moutons (1); à serrer de près le sens des termes hébreux, on apprend que les moutons commis à ses soins étaient d'une race de choix, bêtes à courtes cuisses et à face repoussante mais fournissant une laine de qualité excellente (2). Il a les mains grasses de cette laine; ses soucis sont vulgaires : c'est la tonte des troupeaux, leurs maladies, leur reproduction.

Pour varier, il pince des sycomores (VII, 14), une sorte de figuier dont les fruits sont abandonnés aux pauvres gens; pour que ce fruit mûrisse et devienne mangeable, il faut y pratiquer des incisions (3) : voyez-vous Amos juché sur un sycomore dont il entaille délicatement les fruits! Vie obscure, terre-à-terre, combien modeste, mais où, somme toute, on gagne sa pitance et conserve sa farouche liberté. Ainsi se passe le temps du berger Amos; les mois, les ans se succèdent, toujours il pousse devant lui ses troupeaux. Nul souvenir ne nous a été conservé sur cette période de sa vie : sans doute ne fut-elle marquée par aucun fait saillant. Quelques allusions insignifiantes en soi, quelques scènes que le prophète évoque par hasard laissent deviner quels épisodes interrompaient la chute lente des heures : il tonne,

(1) Il faut, d'après I, 1, corriger à VII, 14 בּוֹקֵר (bouvier) en נוֹקֵד (pâtre). Quant à נוֹקֵד, il désigne manifestement ici un simple berger et non pas un grand propriétaire de troupeaux. Cp. à ce sujet les observations si judicieuses de HARPER (*International Critical Commentary*) *Amos and Hosea*, p. 3.

(2) Pour cette nuance spéciale du mot נוֹקֵד cp. le sens de la racine en assyrien et en arabe.

(3) Il s'agit peut-être de la caprification des figues. On en trouvera une description intéressante dans TOURNEFORT, *Relation d'un voyage du Levant fait par ordre du Roy* (Lyon, 1727), t. II, p. 23-26. Cp. aussi BREHM, *Les insectes* (édition française) t. II, p. 219. Voyez aussi sur ce sujet PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, art. « Feige ». t. VI, p. 2100-2151. Le terme employé par Amos בּוֹלֵס, ne se retrouve nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament. L'interprétation ci-dessus se fonde sur le sens de cette racine en arabe et en éthiopien. En arabe, par exemple, le substantif *balas* désigne « le fruit du figuier quand il est à *maturité* ». (Cp. DJEMALEDDIN MOHAMMED IBN MOKARRAM, *Lisân el-'Arab*, t. VII, p. 328, 329).

Digitized by Google

c'est la grande voix de Dieu (I, 2; cp. Ps. XXIX); minute auguste où, toute vie extérieure se suspendant, l'émotion s'empare de l'homme chétif qui, soudain, a le sentiment d'une présence... Accidents plus banals : un lion rugit dans les fourrés à l'approche du troupeau (III, 4) ; un ours attaque le passant solitaire (V, 19); une morsure de serpent (V, 19); une brebis qui s'égare et dont un fauve ne laisse qu'un lambeau d'oreille ou un bout de tibia que le berger rapporte tristement à son maître comme pièces à conviction (III, 12). L'été, le manque d'eau se fait parfois sentir (IV, 7), le sombre nuage des sauterelles jette son ombre sur les campagnes (IV, 9); et, quand le temps semble trop long, Amos tend des pièges aux petits oiseaux...! (III, 5) Tout autant de souvenirs qui se gravent dans la mémoire du pasteur. Quant à son caractère, à ses sentiments intimes, à sa vie intérieure pendant cette phase de son existence, la tradition ne nous en a conservé aucun souvenir.

Voilà la substance si impersonnelle de la vie d'Amos, cette humble vie pareille à celle de millions d'autres Orientaux, médiocre s'il en fut, et en marge de la civilisation. Il répète les gestes éternels des peuples pasteurs et se perd dans la neutre confusion des races sans histoire.

Mais brusquement la brume anonyme se déchire, sa figure se profile au plein jour de l'histoire et son masque individuel s'esquisse avec un saisissant relief. Pour nous renseigner à cet égard nous n'avons qu'un court et maigre fragment biographique (VII, 9-17) qui porte d'ailleurs le cachet du témoin oculaire. Le début de ce texte est malheureusement mutilé mais reste suffisamment clair :

> Les hauts-lieux d'Isaac seront dévastés,
> Les sanctuaires d'Israël seront détruits
> Et je me dresserai l'épée en main contre la maison de Jéroboam !

Cette parole sort de la bouche d'Amos. Alors, raconte le biographe inconnu, « Amazia, le prêtre de Béthel, envoya dire à Jéroboam, le roi d'Israël : Amos conspire contre toi

Digitized by Google

au sein même de la maison d'Israël : le pays ne peut tolérer tous ses discours, car voici comment parle Amos : Par le glaive mourra Jéroboam et Israël sera déporté loin de son pays ! »

Voilà donc le pâtre solitaire et ignoré mué soudain en un lutteur au geste violent, au verbe passionné et inspiré. Le théâtre où il se meut n'est plus ce désert où l'homme vit comme en dehors de la société ; c'est une terre historique, un des lieux saints de l'Orient classique : Béthel, sanctuaire princier du royaume d'Israël. Ce n'est plus la paix des campagnes judéennes, c'est la populace bruyante ; ce n'est plus Amos le pâtre, c'est Amos le prophète, qui, d'une voix stridente, maudit le sanctuaire national et jette l'anathème contre la maison régnante. Il a quitté le silence et la solitude, l'homme aux mœurs patriarcales ; inquiétant trouble-fête, il se mêle aux affaires humaines et affronte les plus puissants et les plus respectés de son peuple. Jadis compagnon des moutons bêlants et stupides, il a maintenant pour auditeurs le prince et toute sa nation. Jadis bouche close, il censure maintenant sans trêve. Il harangue les masses, vrai prédicateur populaire, porte-parole du Dieu austère des Pères au désert, de ce Yahvé au nom duquel il condamne une civilisation dégénérée, une religion mondanisée. Le scribe anonyme le campe dans l'attitude d'un révolutionnaire qui brave les pouvoirs publics et trouble l'ordre établi. Pour lui résister, il ne faut rien de moins que le grand-prêtre en personne, et quel tragique et émouvant conflit : le sacerdoce et la prophétie aux prises. D'un côté Amazia, le haut fonctionnaire, le chef de l'Eglise d'Etat recourant à la cabale et à la force pour réprimer le novateur ; le grand dignitaire de la religion officielle s'appuyant sur le bras séculier pour expulser Amos du sanctuaire et du royaume : « Décampe bien vite, s'écrie-t-il, visionnaire, au pays de Juda ! c'est là qu'il te faut manger ton pain, là qu'il te faut prophétiser ! » (VII, 12). De l'autre côté c'est Amos, profondément laïque, seul contre tous, et qu'accable le mépris : « visionnaire », lui crie-t-on, le

Digitized by Google

taxant ainsi d'halluciné dont la raison a sombré dans l'enthousiasme extatique et ne donne le jour qu'aux vaticinations les plus échevelées. Il est couvert d'ironies, renvoyé à sa terre natale où l'on sait bien qu'il aura tantôt aux lèvres l'amère saveur du « nul n'est prophète en son pays ! » Il est outragé : n'insinue-t-on pas que l'intérêt sordide lui dicte ses oracles. Amos ! le chef suprême de l'Eglise fait de toi un de ces parasites de la crédulité populaire que l'Orient a toujours connus, thaumaturges sans scrupules, mendiants à l'affût des charités prises au piège de leur don de seconde vue, devins aux prophéties abracadabrantes, déments ou simulateurs. Prophète ! un prêtre fait de toi un de ces charlatans, de ces baladins du mysticisme que rencontre le Lucius d'Apulée (1) et dont le délire divinatoire s'apaise à mesure que tombent dans leur sébille les pièces de cuivre ou d'argent.

Voilà à quoi le pontife et la foule docile réduisent le pauvre hère. Mais écoutez sa confession et voyez comme, d'un coup, il se relève et prend figure pour l'éternité, figure d'apôtre nimbé de gloire :

Amos répondit à Amazia :
Prophète ne suis,
Ni fils de prophète !
Berger (2) je suis,
Et puis pinceur de sycomores !
Yahvé m'a pris de derrière mes brebis,
Et Yahvé m'a dit : va prophétiser contre mon peuple d'Israël ! (3)
(VII, 14, 15)

Quelle objectivité triomphante dans cette réponse : deux métiers au moins assurent son pain et garantissent sa sauvage indépendance. Ensuite, oui, il est un prophète, mais non, comme on l'entendait alors, un extatique dont l'inspi-

(1) APULÉE, *Métamorphoses*, l. VIII.

(2) Lisez נוֹקֵד au lieu de בוֹקֵר. Cp. I, 1 et VII, 15.

(3) Je m'inspire partiellement de la traduction de RENAN, *Histoire d'Israël*, II, 437.

Digitized by Google

ration est due à des moyens artificiels ; il n'a pas davantage été contagionné par la névrose prophétique dans une de ces guildes qui rappellent les cercles des derviches hurleurs. Tout cela c'est l'excitation grossière de la chair, lui, il est l'organe de l'esprit ; cela, c'est la parodie pathologique du prophétisme, tandis qu'il en est la santé et la vie ; ceux auxquels on l'assimile se sont eux-mêmes institués prophètes, mais lui, Dieu même l'a choisi comme son ambassadeur. La divinité n'est point derrière ses prétendus confrères, héritiers de ce prophétisme syrien plus ou moins orgiastique. Lui seul est un vrai prophète, un authentique représentant du yahvisme israélite, et la dignité de son ministère est fille de sa divine origine. Jadis berger sans gloire à Teqoa, aujourd'hui voix de Dieu même. Tel est le rôle qu'il assume désormais sur la scène de l'histoire humaine.

De ces ténèbres à cette éclatante lumière, comment donc a-t-il pu passer ? comment le gardien de moutons renaît-il prophète ?

Etant donné le néant de nos informations sur la psychologie d'Amos antérieurement à sa vocation prophétique, il est impossible de retracer dans le détail le travail intérieur qui s'opéra dans son âme et fit de lui un prophète. Les faits à nous connus — faits auxquels seuls l'historien doit faire appel — ne laissent apercevoir que l'allure générale de cette révolution et voici le seul écho qu'Amos lui-même nous transmette de cette crise psychologique (III, 3-8).

Après avoir illustré en brèves paraboles le principe de causalité qu'on constate partout dans la Nature et dans l'Homme, démontrant ainsi qu'à chaque effet il y a une cause correspondante, Amos applique ce principe à son cas personnel dans un de ses plus émouvants oracles. La conclusion qui se dégage alors, c'est qu'il ne s'est pas improvisé prophète, qu'il a reçu vocation d'En-Haut et que cette vocation est irrésistible, car elle procède de ce tréfonds de l'âme où, dans une expérience mystique ineffable, le divin se saisit de l'humain :

Digitized by Google

Deux hommes font-ils route ensemble
Sans se connaître ? (1)
Le lion rugit-il dans la forêt
Sans qu'il y ait une proie ?
Le jeune lion fait-il retentir sa voix dans son antre
Sans avoir [rien] pris ?
Le passereau tombe-t-il par terre (2)
Sans qu'un projectile (3) l'ait atteint ?
Le filet se relève-t-il du sol
Sans être en train de prendre quelque chose ?
La trompette résonne-t-elle dans une ville
Sans que les gens soient alarmés ?
Arrive-t-il un malheur dans une cité
Sans que Yahvé en soit l'auteur ?
Le lion a rugi : qui ne craindrait ?
Yahvé a parlé : qui ne prophétiserait ?

Confession de son âme la plus intime, aveu de ses expériences les plus cachées, assurance glorieuse d'être le héraut de Dieu, écho de l'effroi qui s'empare de celui qu'élit la divinité. Bienheureuse douleur de celui qui ne peut se soustraire à l'emprise de l'esprit divin. Volonté anéantie, absorbée dans celle de Dieu ; et, en même temps, naissance de la personnalité sacrifiée à une vie nouvelle. Quelle démonstration magnifique de l'efficace toute-puissante de la religion qui tire l'homme de son obscurité et l'appelle à la liberté, la force, la lumière et la vie.

De cette hauteur, toute grandeur humaine s'évanouit : qu'est-ce qu'un grand-prêtre, qu'un roi, qu'une autorité de la terre ? La voix prophétique s'enfle, annihile toute résistance et, au pontife qui le brave, l'inspiré jette cet oracle implacable :

Ta femme fera métier de fille publique,
Tes fils et tes filles périront par le glaive,
Ton champ sera partagé au cordeau,
Et toi, sur une terre impure tu mourras (4) !

(1) Lisez נוֹדְעוּ au lieu de נוֹעֲדוּ

(2) Om. au v. 5 *a* le mot פַּח. Om. également le v. 7 qui est une glose.

(3) Le terme hébreu désigne peut-être un boomerang.

(4) La menace suivante, dont le caractère collectif contraste avec l'accent individuel de ce qui précède, est vraisemblablement inauthentique.

Digitized by Google

Sur quoi Amos disparaît de la scène de l'histoire ; le rideau du mystère se tire de nouveau sur sa vie. Sa destinée est vraiment grande : il sort des ténèbres, il brille quelques instants, il rentre dans les ténèbres pour jamais. C'est dans toute sa force qu'il s'en va, et sans que nous connaissions de lui ce que le grand Bossuet appelait ces « restes d'une voix qui tombe et d'une ardeur qui s'éteint ». Qu'importe d'ailleurs l'oubli qui se fait sur son nom : son œuvre demeure, dominant le flot des âges.

Son œuvre ? Elle nous est connue grâce aux oracles rassemblés dans le recueil d'Amos et bien des aspects mériteraient d'en être relevés ; mais il en est un qui les éclipse et les résume tous : il fut l'incomparable héraut de la Justice et, malgré près de vingt-sept siècles qui nous séparent de lui, il vaut aujourd'hui encore la peine d'ouïr le témoignage du Théqoïte qu'avec sa charmante superficialité Renan qualifiait de « journaliste intransigeant » et de « patron des publicistes radicaux ». (1)

Pour situer en pleine réalité concrète de l'histoire l'œuvre d'Amos, il faut d'abord déterminer à quels auditeurs ce héraut s'adressait, quels contradicteurs il avait en face de lui. « Va prophétiser contre mon peuple d'Israël ! » (VII, 15), voilà le mot d'ordre, d'une éloquente concision, que Dieu lui avait donné lors de sa vocation ; c'est là désormais son programme.

Conscient de sa force (2), le peuple israélite vivait à cette date en pleine idylle : nous l'avons déjà dit, c'était alors une ère de prospérité économique et politique dont l'avenir ne ramena jamais plus la pareille. Et, si nous plongeons le regard jusqu'à cette vie religieuse et morale qui est l'expression profonde de la mentalité d'un peuple, que constatons-nous ?

Avant tout une piété où l'élément cultuel et les sacrifices

(1) RENAN, *Histoire d'Israël*, II, 425.

(2) Cp. VI, 13 : « N'est-ce pas par notre force que nous nous sommes emparés de Qarnaïm ? »

Digitized by Google

jouaient le premier rôle. C'est la religion dans ce qu'elle a de plus extérieur. La prédication d'Amos fait de fréquentes allusions à cet état de choses. Dans cet Orient où la Mecque, Méched, Kerbéla seront plus tard les centres de gravité des foules bigarrées et ardentes des pèlerins, on faisait alors déjà des pèlerinages : on allait à Guilgal, à Béthel, sanctuaires fameux dans tout le royaume du Nord (cp. IV, 4 ; V, 5), comme, dans l'Islam, on se presse aux tombeaux des saints marabouts (1), et comme, dans l'Eglise de Rome, les fidèles partent en procession pour Lourdes et autres lieux élus par la Madone. On franchissait même les frontières nationales et portait sa dévotion jusqu'à Beerchéba, l'antique métropole du sud judéen. Pour plaire à son dieu, on ne redoutait donc pas les épuisantes fatigues d'un long voyage sur les routes poudreuses et brûlées de l'Orient. Pour plaire à son dieu on multipliait les rites coûteux, le sang des victimes de prix — des bêtes grasses de préférence (V, 21) — coulait à flots, et, non contents de suivre tous les rites prescrits par la coutume séculaire, les Israélites s'imposaient même des dons volontaires, véritables œuvres surérogatoires qu'ils publiaient avec ostentation (cp. Matt. VI, 2 ; Amos IV, 5). On rivalisait de zèle cultuel et la piété dernier-cri substituait aux sacrifices annuels des sacrifices quotidiens (IV, 4) (2). On allait même jusqu'à offrir la dîme de tous ses revenus (IV, 4). C'était fête sur fête (V, 21 ; VIII, 10), et ces cultes pompeux s'accompagnaient de flots d'harmonie, cantiques chantés à pleine voix par la foule dense, musique insinuante des harpes (V, 23). Que de piété publiquement affichée, que d'œuvres étalées devant la divinité... et devant les hommes ! Religion de façade et de gestes où l'homme achète la bonne grâce de Dieu ; piété intéressée et sans écho dans la conscience et le cœur.

(1) Cp. par ex. EDOUARD MONTET, *Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord* (1909), p. 34.

(2) Telle est du moins l'interprétation, contestable à vrai dire, de HARPER, *loc. cit.*, ad. AM. IV, 4.

Digitized by Google

Ce peuple qui remplissait si ponctuellement tous les devoirs extérieurs de sa religion se drapait en outre dans le manteau somptueux de l'élection divine. Il y avait une parole qu'ils aimaient surtout à mettre sur les lèvres de leur dieu et qu'Amos rappelle ironiquement : « C'est vous seuls que je connais parmi toutes les races de la terre » (III, 2). Au fond c'était l'affirmation du principe posé aux origines mosaïques : Yahvé le dieu d'Israël, Israël le peuple de Yahvé ! C'était l'affirmation de la relation intime et unique qui unit Israël et Yahvé ; mais, cette relation, les contemporains d'Amos la concevaient comme une relation de nature et non comme une relation morale. Du dogme de l'élection de leur nation les Israélites concluaient que leur dieu, Yahvé, ne leur devait que faveurs et récompenses, et ils ne concevaient même pas la possibilité qu'un jour ce dieu leur retirât sa protection toujours égale à elle-même. C'était un dogme qui devenait un oreiller de paresse, la source d'un optimisme prématuré et d'une confiance superficielle en l'avenir.

Sacrifices, œuvres rituelles, zèle cultuel, dogme de l'élection nationale, voilà de quoi nourrir l'optimisme des sujets de Jéroboam II ! Au surplus la prospérité du royaume ne venait-elle pas mettre sur tout cela une divine sanction, conformément à cette logique puérile qui proclame que toujours les bons sont heureux, les méchants malheureux, et conclut du bonheur d'un individu à sa correction morale. Voilà donc une nation qui se croit parfaitement en règle avec son dieu, et les événements semblent en effet lui donner raison. Politiquement, économiquement, religieusement, Israël s'estime dans une situation normale et va, dans son orgueilleuse infatuation, jusqu'à se proclamer le premier des peuples (VI, 1).

Mais soudain cette idylle se transforme en une scène de tribunal : Israël est traîné à la barre et un formidable réquisitoire est prononcé contre lui. Par qui ? Par Amos, le prophète sorti du désert parce qu'il s'est senti appelé à pro-

Digitized by Google

phétiser au nom du Dieu souverain contre Israël. Il darde sur la nation accusée le regard incisif du procureur général et, sans se lasser, étend ses perquisitions à tous les domaines de la vie publique et privée. Surtout il met en vedette l'injustice des Israélites, tant individuelle que sociale. Ce sont alors des censures véhémentes, des oracles embrasés de passion, une lucidité de jugement admirable, des peintures hautes en couleur de l'état moral d'Israël. Le prophète n'a qu'à ouvrir les yeux et à raconter les scènes dont il est le témoin indigné, scènes de la vie orientale saisies sur le vif.

Voici par exemple un oracle (VIII, 4-8) qui nous transporte dans un de ces bazars d'Orient où cohabitent tous les métiers et où se coudoient tous les types humains ; nous descendons dans l'échoppe ténébreuse de négociants en grains. L'ironie de l'accusateur les flagelle aussitôt : Juifs parcheminés et rapaces, telle est leur âpreté au gain que ces fêtes où, de par la coutume religieuse, le négoce chôme leur causent un mortel ennui ; ils ne peuvent attendre la fin de ces interminables dimanches :

> Quand donc, disent-ils, sera passée la néoménie,
> Que nous puissions vendre du grain ?
> Et le sabbat, que nous ouvrions nos comptoirs de blé ?

Puis le prophète poursuit en stigmatisant leur malhonnêteté après leur rapacité : fraudeurs éhontés, ils faussent leurs balances, rétrécissent les proportions des mesures de quantité, augmentent d'autre part le poids de la somme d'argent que l'acheteur devra payer, vont jusqu'à vendre à leurs clients de la criblure de blé, des déchets sans valeur. Est-ce donc là ce qui plaît à Dieu ? C'est Mammon et son culte d'ilotes. Est-ce là ce que Dieu demande d'Israël ?

Ailleurs l'homme de Dieu nous entraîne à Samarie, la capitale, dans une salle d'orgie (VI, 4-6). Ceux à qui il en veut, ce sont ces citadins qu'il déteste de toute son âme de vilain à cause de leur vie molle, facile et artificielle. Il nous

Digitized by Google

les montre festoyant à la mode de l'étranger, c'est-à-dire couchés sur des divans, languissamment étendus sur des lits incrustés d'ivoire ; des viandes savoureuses paraissent tous les jours sur leur table et, dans leur honteuse ivrognerie, ils boivent à même les vastes cratères où l'on mêle le vin capiteux. Les corps de ces débauchés sont oints d'huiles dont le violent parfum souille les narines des campagnards. C'est une agape avec accompagnement de mélodies car, tel un aède homérique, l'improvisateur (1) fait retentir de sa harpe et de ses chants la salle sonore du banquet. Ces blasés assoiffés d'inédit ne vont-ils pas jusqu'à inventer de nouveaux instruments de musique (2), copiant sans doute des modèles d'Asie-Mineure ou de Grèce. Tout cela c'est ce qu'Amos nomme en sa langue virile « l'orgie des efféminés » (3). Est-ce donc là ce qui plaît à Dieu ? c'est Astarté et son culte voluptueux. Est-ce là ce que Dieu demande d'Israël ?

Les femmes aussi ont leur tour : avec une ironie lourde de trivialité Amos invective les nobles dames de Samarie. « Vaches de Basan ! » crie-t-il à ces élégantes grisées de luxe et de luxure, sensuelles comme des odalisques, femelles lourdes et florissantes comme les plus grasses vaches des plus gras pâturages (IV, 1-3) (4). Mais le prophète laisse aussi entendre que ces jouisseuses au « corps féminin qui tant est tendre, poly, souef », comme dirait Villon, ont un cœur dur et insensible : elles oppriment sans vergogne les pauvres. Leur peau et leurs manières sont délicates, mais

(1) Tel semble bien être le sens du verbe פָּרַט (cp. en arabe *fârit :* l'improvisateur).

(2) Supprimez avec Duhm כִּדְוִיד.

(3) Le substantif מַזְרֵחַ, qui s'applique au collège religieux organisé en vue d'un repas sacré, désigne aussi le festin en l'honneur des idoles, les fêtes lascives, les orgies.

(4) Le pays de Basan était renommé pour ses pâturages (cp. Mich. VII, 14 ; Jér. L, 19 ; Deut. XXXII, 14). On sait d'autre part de quelle faveur jouissent dans les *Mille et Une Nuits*, et ailleurs encore, les femmes aux rotondités accusées...

Digitized by Google

tous les moyens leur sont bons pour apaiser leur soif de volupté, même l'exploitation éhontée des gens de condition infime et les mauvais traitements à l'endroit des nécessiteux. « Apporte et festoyons ! » crient-elles à leurs maris, d'un ton impérieux, traitant comme des esclaves ces amants dociles (1), exigeant qu'ils se procurent à tout prix de quoi subvenir à leurs dépenses. A lire cet oracle on devine qu'Amos, sobre et frugal, méprise ces filles frivoles et oisives, qu'il hait ces créatures passionnées pour toutes les fêtes de la chair ; lui, le fervent du Dieu juste et saint des Pères au désert, condamne ces adoratrices de la sensualité, ces adeptes d'une civilisation où le seul droit en honneur est celui de la jouissance effrénée.

Mais c'est surtout sur l'injustice sociale qu'Amos a déchaîné sa colère. Il fulmine lorsqu'il entend parler de gens vendus comme esclaves pour n'avoir pas pu payer leurs créanciers (2) :

> Ils vendent le juste pour de l'argent
> Et le miséreux pour une paire de sandales !
>
> (II, 6)

Ce grief qui s'adresse à la généralité (3) des Israélites devait sonner à leurs oreilles comme une étrange nouveauté. Voir un homme prendre, au nom de Dieu, la défense de ces pauvres que chacun s'appliquait à gruger, se pencher vers les humbles et réclamer qu'on leur fasse justice, c'était un geste sans exemple dans l'Orient d'alors.

Ailleurs encore il reprend ce thème :

> Ils changent le droit en absinthe
> Et jettent bas la justice.
> Ils haïssent celui qui rend la justice à la porte,
> Ils ont en horreur celui qui parle avec intégrité.
>
> (V, 7-10)

(1) C'est ironiquement qu'Amos appelle leurs maris leurs « maîtres » (IV, 1).

(2) Cp. Néh. V, 5 ; 2 Rois IV, 1 ; Mat. XVIII, 25.

(3) Le suffixe de מִכְּרָם reprend le terme tout à fait général de « Israël ».

Digitized by Google

Au lieu d'être une institution salutaire, la justice devient une médecine amère et malfaisante ; loin de respecter le droit, les Israélites haïssent ceux qui les convainquent en tribunal de leurs torts ; les arguments qu'avancent un juge ou un témoin incorruptibles, ils s'en moquent pas mal ! C'est à qui foulera aux pieds les droits des petites gens. Citons un seul cas : les grands propriétaires fonciers exigent des fellahs d'excessives redevances en nature, en blé notamment (v, 11), les réduisant ainsi à toute extrémité. Les juges eux-mêmes donnent l'exemple en condamnant des innocents pour se faire payer de grasses rançons (v, 12) (1). L'insistance avec laquelle le prophète revient sur ce sujet des dénis de justice prouve que c'était là un des principaux déficits de la moralité israélite à cette époque où précisément s'approfondissait l'abîme entre pauvres et riches. Eh bien ! Amos ressent comme un scandale le contraste entre cette conduite inique et la prétention de servir Yahvé ; au fond de sa conscience il avait découvert un Dieu dont la volonté est identique au Bien et dont les exigences vont au Droit et à la Morale, et il ne pouvait admettre que le Droit et la Justice tant privée que sociale fussent bafoués par les adorateurs de ce Dieu. Il prend Dieu au sérieux et sait le droit : alors il se lève et le dit ! Il est seul, peu lui importe. Il dit ce qui brûle son cœur et le dit sans fard parce qu'avec passion. Il est comme le bon chevalier de Dürer, insensible dans sa fermeté d'âme et sa probe vaillance aux embûches du démon et de la mort.

Bientôt son cœur déborde, le réquisitoire se fait plus pressant et l'accusation plus vibrante encore. Leur injustice, ils ne la laissent même pas à la porte du temple : leur culte tend à la saturnale et c'est grâce à des extorsions qu'ils peuvent se payer cette orgie pseudo-religieuse :

> Le fils et son père s'en vont vers la même fille
> Pour profaner mon saint nom.

(1) C'est du moins l'interprétation que VAN HOONACKER donne de ce passage.

Digitized by Google

Sur des vêtements pris en gage, ils s'étendent (1),
Auprès de chaque autel.
Ils boivent le vin provenant des amendes
Dans le temple de leur dieu ! (II, 7, 8)

Autrement dit, les Israélites s'imaginaient rendre à Dieu un culte agréable en pratiquant la prostitution sacrée à l'imitation du cananéisme ambiant. Comble d'ignominie, le fils et le père adoptent la même hiérodule. Ces « raffinés plus grossiers que des porcs », pour parler comme le *Voyage du centurion* (2), ne renoncent pas à la religion ; ils ont eux aussi leur piété, mais quelle piété ! Ils accouplent sans remords violence, volupté, ivrognerie... et religion. Ils font la religion complice de leur luxure, de leurs rapines aussi : afin de rendre plus moelleux les bancs de pierre ou de bois qui bordent le temple, ils y étendent des vêtements donnés en gage par des débiteurs aux abois et, passée la lascivité dans un coin du temple, c'est un festin bruyant et une beuverie au pied même des autels. Saoûlerie avec du vin extorqué aux pauvres victimes qu'ils ont frappées d'amendes et qui n'ont pu les payer en monnaie.

Ame sur qui la vie n'avait pas mis la lèpre diplomatique mais qui suivait aux impulsions de son courroux, Amos appelle tous ces excès par leur nom. C'est, en lui, l'ancien sentiment israélite du droit et l'instinct du campagnard sain et pur qui s'insurgent contre la civilisation frelatée d'une époque décadente et contre le luxe et les vices de la grande ville. Il s'offusque de ce culte matérialiste offert à un Dieu spirituel et moral ; en lui la religion de l'esprit se dégage douloureusement de la religion de la chair.

Cependant le héraut de la Justice élève plus haut encore sa voix, et son réquisitoire dépasse cette fois les bornes nationales d'Israël. C'est chez les peuples voisins aussi qu'il découvre des violations de la justice : les Damascéniens ont

(1) Il vaut probablement mieux traduire, en supprimant avec les LXX la préposition עַל : « Ils étendent des vêtements pris en gage... »

(2) ERNEST PSICHARI, *Le voyage du centurion* (1916).

Digitized by Google

fait passer leurs ennemis de Galaad sous ces lourds traîneaux munis par-dessous de pointes, et dont on se servait pour hâcher la paille sur l'aire (I, 3) (1). Les Philistins de Gaza ont pratiqué la traite des esclaves, razziant des populations paisibles et sans défense (I, 6). Les guerriers ammonites ont éventré des femmes enceintes afin d'extirper la race de leurs ennemis (I, 13). Les Moabites ont profané la tombe de leur adversaire le roi d'Edom (II, 1). N'est-il pas saisissant de voir ce pauvre berger comprendre, au huitième siècle avant notre ère, que tous les procédés ne sont pas également légitimes, même à la guerre, et qu'il y a des devoirs d'humanité auxquels nous sommes tenus même envers nos ennemis. Remarquons aussi que les crimes auxquels le prophète fait allusion sont des forfaits publics, collectifs et en quelque sorte officiels. Qu'Amos est largement humain ! Comme il se libère des étroitesses de la morale nationale et comprend l'universalité de ces « lois non écrites » dont parlaient les Grecs ! A notre connaissance, le prophète Amos est le premier Israélite qui ait eu cette généreuse intuition d'une morale qui s'impose à tous, sans acception de race ou de langue, que ce soit la paix ou que ce soit la guerre. Son Dieu n'est plus ce vieux dieu israélite des armées, divinité nationale, égoïste et partiale ; c'est un Dieu garant d'une morale universelle. Amos avait cette imagination d'un cœur chaud qui sait se mettre à la place d'autrui : mais surtout il avait pour les commandements de la loi morale le respect profond qui exclut toute obéissance conditionnelle. Cette hauteur de vues est une des brillantes conquêtes du monothéisme moral des prophètes hébreux. Or c'est la religion qui les orienta vers cette découverte d'une justice internationale : c'est la foi en un Dieu unique et moral qui, pratiquement, réveilla leur conscience et leur arracha des protestations courageuses comme celle du vieil Amos.

(1) Ce passage n'est pas à entendre métaphoriquement comme le voudrait WELLHAUSEN.

Digitized by Google

Voilà le réquisitoire d'Amos contre son peuple et contre la civilisation de son temps. La notion de la moralité et de la justice de Dieu est le nerf de ce réquisitoire et rejette même à l'arrière-plan la conception spécifiquement religieuse de la divinité. L'idée de la justice et, d'une manière plus générale, l'idée de la réalité morale se sont, chez lui, comme personnifiées en Dieu (1). C'est cette foi vivante en un Dieu juste qui détermine l'angle sous lequel le prophète envisage l'état moral de ses contemporains.

C'est aussi cette assurance que la divinité est un être moral et juste qui dicte à Amos les conclusions de son réquisitoire, conclusions qu'il présente sous leur double aspect négatif et positif. Si brève que soit notre esquisse, il faut cependant relever aussi chez Amos une réaction de l'idéal ascétique du nomade. Pour le yahviste fidèle, adorateur du dieu des bergers nomades, le luxe est une abomination ; aussi y a-t-il chez Amos une protestation passionnée contre les mœurs plus relâchées d'importation étrangère, phénicienne entre autres, contre l'intrusion des modes nouvelles avec leurs raffinements. C'est la lutte d'une conception austère et saine de la vie contre tout ce qui amollit le corps et l'âme : le vin (II, 8, 12), les viandes grasses (VI, 4), les parfums (VI, 6), les sièges rembourrés (II, 8), les divans de prix (VI, 4), la musique moderne (VI, 5), des résidences à la ville et à la campagne (III, 15), les chambres lambrissées d'ivoire (III, 15), les maisons en pierre de taille (V, 11), tout cela excite l'ire du berger. C'est bien lui qui aurait dit avec Pantagruel : « Seulement me deplaist la nouveaulté et mespris du commun usaige » (2) ; ce n'est là toutefois qu'un facteur secondaire de ses diatribes et leur véritable principe c'est la foi au Dieu de la Justice.

Les conclusions d'Amos, disais-je tantôt, sont à la fois

(1) Cp. Cossmann, *Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten* (1915), p. 26 (Beihefte zur ZAW, 29).

(2) Rabelais, l. III, ch. 7.

Digitized by Google

négatives et positives : négatives d'abord en ce que toute sa prédication implique le néant de cette religion extérieure qui s'absorbe dans le culte et les sacrifices :

Je hais et méprise vos fêtes,
Je ne puis sentir vos solennités !
Je n'agrée pas vos offrandes (1),
Je n'ai pas d'yeux pour le sacrifice de vos bêtes grasses !
Epargnez-moi le bruit de vos cantiques !
Que je n'entende plus le son de vos harpes !
Mais que le droit jaillisse comme de l'eau,
Et la justice comme un torrent qui ne tarit jamais !
(v, 21-24)

La pratique du droit et de la justice infiniment supérieure à tous les actes d'une dévotion extérieure et qui n'engage pas le cœur, c'est là la note dominante de la prédication d'Amos. Le rite, si coûteux soit-il, n'est rien (iv, 4, 5). D'ailleurs une considération historique vient corroborer le bien-fondé de cette conclusion : en ce siècle de Moïse dont les institutions et les pratiques font loi pour Amos, en ces temps classiques et normatifs parce que c'est l'âge mosaïque et l'âge nomade aussi, à cette époque les sacrifices n'étaient pas encore en honneur dans la religion d'Israël (2) :

Des sacrifices et des offrandes, m'en avez-vous offert
Pendant les quarante ans au désert, maison d'Israël ?
(v, 25)

Remarque historiquement fausse (cp. Ex. xxiv, 4, 5. E. R.), mais où nous saisissons sur le vif la tendance constante des Israélites à auréoler du nimbe de la mosaïcité les croyances et les institutions religieuses possédant à leurs yeux la valeur suprême. C'est à l'idéal du Bédouin qu'Amos se reporte d'instinct et les sacrifices ne sont pour lui qu'un emprunt au paganisme ambiant et aux mœurs des sédentaires.

(1) Supprimez comme glose כִּי אִם תַּעֲלוּ לִי עוֹלוֹת
(2) Cp. Jér. vii, 22, 23.

Digitized by Google

Néant du culte, des sacrifices, des pèlerinages, des rites, parce qu'avec tout cela le cœur peut être foncièrement mauvais ! Néant aussi du privilège national d'Israël ! C'est ce qu'exprime Amos (II, 3), avec un laconisme piquant d'ironie lorsque, rappelant ce dogme de l'élection nationale cher aux Israélites, il déclare sans ambages que ce dogme en apparence rassurant est le principe sûr d'un châtiment inexorable :

Vous seuls je connais
Entre toutes les races de la terre,
C'est pourquoi je vous châtierai
De tous vos péchés !

C'est le paradoxe hardi du prophète s'élevant contre une religion naturiste et amorale qui statue entre l'homme et la divinité un lien naturel, indissoluble et nécessaire. « Dieu ne connaît que nous, donc il va nous bénir ! », ainsi raisonnent les Israélites. Et voici le raisonnement d'Amos : « Dieu vous connaît, donc il va s'occuper de vous spécialement et vous châtier comme vous le méritez ! » Certes il y a un lien spécial entre Dieu et le peuple d'Israël, mais c'est un redoutable privilège que celui de l'élection d'Israël, car il est révocable parce que reposant sur des conditions morales. Néant de cette prérogative nationale du moment qu'on l'émascule en la vidant de son contenu moral. Néant de cette confiance béate en l'avenir, néant de cet optimisme officiel : « Je ne connais que vous... donc je vous châtierai ! »

De ses serviteurs Dieu exige une chose : la moralité personnelle :

Recherchez le Bien et non le Mal !
Afin que vous restiez en vie
Et qu'ainsi Yahvé soit avec vous
Comme vous le prétendez.
Haïssez le Mal, aimez le Bien !
Faites régner le droit à la porte !
(V, 14, 15)

Digitized by Google

Que reste-t-il donc à Israël? à quoi doit-il s'attendre pour l'avenir? C'est ce que le prophète a cherché à montrer à son peuple avec un inflexible courage dans la partie positive de ses conclusions. Que fera Dieu en face d'une humanité livrée à la piraterie de tous contre tous, en face d'une société en pleine anarchie où l'injustice est adorée? En face d'individus qui grimacent la piété sans en vivre la réalité, en face d'une religion officielle indifférente aux mouvements intérieurs des âmes, restera-t-il passif? Le Dieu qui s'était révélé à Amos était un Dieu moral et juste d'une part, universel et tout-puissant d'autre part. Eh bien! la seule réaction possible de ce Dieu en présence d'un tel état de choses, c'est le jugement, manifestation par excellence d'un Dieu juste et puissant pour faire respecter ses exigences morales. Sur ce point Amos a une certitude inébranlable, absolue. Cette certitude ne résulte pas avant tout de calculs avisés et de considérations politiques. Sans doute la situation sociale exigeait alors un changement; sans doute certains mouvements de peuples faisaient prévoir une ère d'instabilité politique. Ces facteurs extérieurs peuvent avoir servi, une fois la persuasion intime acquise, à confirmer ce qui était déjà une certitude intérieure, mais ils ne l'ont pas créée. La *nécessité* de ce jugement repose sur des raisons intérieures et sur une certitude immédiate. Si la certitude est absolue, c'est parce que l'absolu moral est à sa base. (1)

Cette nécessité du jugement, c'est sous la forme de l'eschatologie qu'Amos la traduit, car l'eschatologie est le théâtre où intervient définitivement le Dieu de la Justice. Aussi Amos prend-il désormais le masque de l'apocalyptique: devant le regard de flamme du voyant sinistre l'avenir s'abîme dans l'incendie, le sang et la mort. L'horreur de cette peinture confère à la péroraison d'Amos une tragique grandeur. C'est le sombre drame de la fin des temps, c'est

(1) Cossmann, *op. cit.*, p. 28.

Digitized by Google

la condamnation et la mort d'Israël. Comme à l'entrée de l'Enfer du Dante on se prend à répéter ce sépulcral : « Lasciate ogni speranza ! »

L'orage gronde d'abord autour d'Israël (I, I à II, 3) et, l'un après l'autre, les peuples voisins subissent le châtiment de leur mépris des lois élémentaires de la morale humaine. Une effroyable guerre va sévir, et il est probable que, dans la pensée d'Amos, ce sont les Assyriens qui — quoiqu'il ne les nomme pas expressément — seront le fléau de Dieu pour tous ces païens.

A l'ouïe de ces anathèmes contre leurs ennemis, les Israélites tressaillaient de joie mauvaise. N'était-ce pas le rêve qu'eux aussi caressaient et qui faisait partie de leur programme d'avenir plus ou moins stéréotypé ? Mais Amos brûle bien vite cette étape. C'est à Israël qu'il en veut et sur Israël qu'il concentre le feu de la divine colère. Pourquoi la nation coupable est-elle restée si longtemps sans châtiment, c'est ce qu'il n'explique pas. Peut-être aurait-il souscrit à cette remarque philosophique que César jette en passant dans son Commentaire de la guerre des Gaules (1) : « Aux hommes qu'ils veulent punir de leurs crimes, les dieux immortels ont coutume d'accorder pour quelque temps un sort plus propice et une passagère impunité, afin qu'ils souffrent plus grièvement de leur changement de fortune ». Quoi qu'il en soit de ce détail, c'est sur Israël qu'éclate bientôt l'orage au grand jour du jugement.

C'est d'abord une série de cinq visions bizarres mais transparentes et dont chacune surpasse en sévérité la précédente, qui nous révèlent cet aspect de la pensée d'Amos (VII, 1-3 ; VII, 4-6 ; VII, 7, 8 ; VIII, 1, 2 ; IX, 1). Mais tandis que les deux premières se closent par une intervention d'Amos en faveur de son peuple, intervention à laquelle

(1) César, *De bello gallico*, l. I, chap. 3 : « Consuesse enim deos immortales, quo gravius homines ex commutatione rerum doleant, quos pro scelere eorum ulcisci velint, his secundiores interdum res et diuturniorem impunitatem concedere ».

Digitized by Google

Dieu répond favorablement, dans les suivantes la voix humaine de l'intercesseur se tait et on n'ouït plus que la voix menaçante de Dieu. La troisième vision fait pressentir la destruction radicale de la nation ; la quatrième montre que la fin du monde est imminente : quant à la cinquième, elle décrit déjà le cataclysme : Yahvé est à Béthel où les Israélites sont réunis pour une fête ; soudain Dieu détruit le sanctuaire. C'est le symbole de l'anéantissement de ce peuple dont la religion même ne mérite que mépris et condamnation.

Ces visions ne sont pas des hallucinations mais ont pour cause occasionnelle des perceptions normales, des sensations extérieures qui déclanchent le mécanisme des associations d'idées familières au voyant. Quant à leur cause profonde, elle gît dans ce facteur psychologique sans lequel les perceptions sensibles resteraient infécondes.

Mais, à côté de ces visions, ce sont les discours d'Amos qui donnent essor aux perspectives d'avenir qui hantent sa pensée. Lorsque le prophète considère l'état des esprits relativement à la grande crise qui doit clore ce monde et inaugurer le nouvel éon, il discerne bientôt deux mentalités différentes mais également pernicieuses. Les uns, croyant la crise finale redoutable, la réservent pour l'avenir le plus lointain et vivent dans la plus sereine insouciance (VI, 3). « Après nous le déluge ! » pensent-ils. En réalité une illusion atroce les égare car le Juge est à la porte. Malheur donc à ces sans-souci auxquels l'éloignement du jour de Dieu donne toute liberté de vivre à leur fantaisie, indifférents à toute sanction :

> Ils vont partir en exil, à la tête des déportés,
> Et c'en sera fait de l'orgie de ces efféminés !
>
> (VI, 7)

Mais la majorité des contemporains du prophète avait une autre attitude. Comme ces chrétiens qui, au début de notre ère, vivaient dans l'attente fiévreuse de la parousie, ainsi,

Digitized by Google

au huitième siècle avant Jésus-Christ, nombre d'Israélites croyaient à une grande révolution dans le domaine de la Nature et de l'Histoire, à une crise qui instaurerait un ordre de choses totalement différent et essentiellement bon. Ce sera le « jour de Yahvé », nouvel-an de l'éon nouveau, retour de l'âge d'or avec son paradis et son existence paradisiaque. Aube lumineuse et bienheureuse où tous les espoirs d'Israël seront réalisés, voilà ce qu'était le « jour de Dieu » pour la plupart des contemporains d'Amos (cp. v, 18-20). Au reste cette nouvelle naissance du monde s'accompagnerait de troubles, les ennemis d'Israël seraient exterminés tandis que les adorateurs de Yahvé atteindraient seuls la gloire promise aux élus du second paradis. Cette proximité du nouvel âge d'or échauffait les esprits, ajoutant à la fausse confiance qui menait déjà la nation à sa ruine.

C'est à cette espérance dont palpitent les cœurs que le visionnaire s'attaque, à ce programme aux prétentions si patriotiques qu'il objecte, à ce mouvement en apparence si religieux qu'il résiste. Conflit digne des plus grands réformateurs : la foule tendue vers ce futur gros de bonheur et soucieuse, croit-elle, des droits et de la gloire de son Dieu ! et, face à cette multitude, un homme seul, antipatriote et comtempteur de la religion, semble-t-il, prophète cependant dont la voix dénonce cette course à la mort :

Malheur à vous qui appelez de vos vœux le jour de Yahvé !
Pourquoi donc désirer le jour de Yahvé ?
Il sera ténèbres et non lumière !
Il en sera comme d'un homme qui fuit devant un lion
Et que rencontre un ours,
Ou qui, regagnant sa demeure, appuie sa main au mur
Et voilà qu'un serpent le mord.
Le jour de Yahvé ne sera-t-il pas ténèbres et non lumière,
Obscur et sans clarté ?
(v, 18-20)

C'est comme le cri d'une poitrine trop longtemps comprimée. Il en a assez du « tout va bien » et « tout ira bien »

Digitized by Google

de leur optimisme ; il a mis à nu la vanité de leur piété et, avec une inexorable logique, il déduit les conclusions même les plus radicales : c'est Charybde et Scylla, tout va mal et par conséquent tout ira mal ! Deux mentalités s'affrontent ainsi : l'eschatologie populaire, matérialiste et proprement areligieuse, et l'eschatologie prophétique pour qui morale et religion sont indissolublement unies et pour qui Israël aussi doit mourir parce qu'Israël aussi a péché. Ici de nouveau la conception essentiellement morale de Dieu est le pivot de la pensée d'Amos. C'est au nom de ce principe qu'il a condamné le culte des Israélites et, d'une manière générale, toute leur piété ; au nom de ce principe qu'il a volatilisé leur prétention d'être au bénéfice d'une élection divine inconditionnelle ; et c'est en son nom encore qu'il rejette à présent les conclusions de leur eschatologie dont il change de fond en comble la perspective. Impitoyable logicien, Amos est l'homme de l'unité absolue. Nature virile s'il en fut, il pratique l'obéissance sans retours et le zèle sans faiblesse. Ame forte, ironique, autoritaire, il ignore ces mouvements du sentiment où le cœur s'attendrit et hésite. Il n'eût pas compris le « Tantæne animis caelestibus irae ? » de Virgile (1). Il est le champion sans peur et sans reproche de la Justice et, dans sa pensée si loyale, quiconque manque à la Justice doit périr par la Justice.

« Le jour de Dieu sera ténèbres et non lumière ! » C'est la sentence de condamnation de ce peuple frivole et injuste qui n'adore Dieu que des lèvres. Ce qu'Amos annonce donc à son peuple, c'est son anéantissement au jour de Dieu. Le prophétisme a approfondi moralement cette vieille eschatologie matérialiste où l'âge d'or est pour Israël tandis que les autres nations sont exterminées, il a gardé le schéma de la crise finale, mais un principe moral domine désormais la marche des derniers temps : Israël aussi bien que les païens passera en jugement. Or, comme Israël ne vaut moralement

(1) VIRGILE, *Enéide*, I, 11.

Digitized by Google

pas mieux que les païens, Amos les réserve les uns et les autres pour la catastrophe (III, 11, 12; III, 13-15; IV, 2, 3; V, 2, 3, 11, 16; VI, 8-11; VIII, 9, 10).

Avec sa verve amère et tragique, le protagoniste de la Justice entonne donc l'hymne funèbre sur sa nation. Il compare Israël à une adolescente dans la fleur de sa grâce, mais que la mort vient de coucher sur la froide terre. Cette complainte que l'Oriental chante sur ses morts, c'est sur son propre peuple qu'Amos l'entonne; plus d'hymne à la gloire de la patrie, mais un thrène lugubre sur le cadavre d'Israël :

Elle est tombée, elle ne se relèvera plus,
La vierge israélite!
Elle gît sur sa terre natale
Sans personne pour la relever!
La cité qui mettait en ligne mille hommes
N'en a plus que cent;
Et celle qui en mettait cent en ligne,
N'en conservera que dix!
(V, 2, 3)

Ces orgueilleux qui se croient l'élite des nations, le peuple élu du ciel, le prophète les ramène brutalement au sentiment de leur faiblesse en les comparant aux plus chétives principautés d'alors et en leur déclarant que leur prospérité sera aussi fragile et éphémère que celle de ces minuscules états :

Passez à Calné et voyez!
Allez de là à Hamath la Grande.
Descendez à Gath des Philistins!
Valez-vous mieux que ces royaumes?
(VI, 2)

Le premier des peuples deviendra le dernier; en ce jour-là le deuil règnera partout en Palestine car le sirocco (VIII, 13, 14) et la famine (VIII, 11, 12) et la peste (V, 16, 17) et la guerre (III, 11: V, 27; VI, 14) et des phénomènes terrifiants dans le ciel (VIII, 9) auront réduit à rien ce qui était jadis une nation prospère. Son idéal ascétique bafoué dans

Digitized by Google

le présent, Amos le transporte dans l'avenir mais le transforme du même coup en une plaie à laquelle tous succomberont, même les vierges gracieuses, même les jeunes hommes brillants de force (VIII, 9-14) (1).

C'est la fin d'Israël comme nation et quelques images grandioses illustrent ce caractère inéluctable du jugement. Parcourant d'un regard l'Univers entier, le voyant en fouille les retraites les plus inaccessibles. Maître suprême de la Nature, le Dieu d'Amos règne en tous lieux et ses jugements contre Israël s'exercent partout (IX, 2-4). Quand les Erinnyes vengeresses t'atteindront, où donc te cacher, homme angoissé ? Aux Enfers, au-dessous de l'Océan, au séjour des morts ouaté d'ombre et de silence ? Mais là même le Dieu de la Justice saisira le fuyard ! Ou bien — et l'imagination du poète se porte d'un bond à l'autre extrémité du monde — grimperas-tu au plus haut des cieux ? Là aussi le Dieu de la Justice règne, il te précipitera dans l'abîme. Talonné par l'épouvante, te glisseras-tu sur l'Alpe inaccessible, sur ce Carmel broussailleux et percé de grottes ? Quelle plus sûre retraite que cette montagne sacrée, terre d'asile aux ombrages touffus ? L'œil du Dieu de la Justice t'y viendra cependant chercher. Et si, tentant le saut du désespéré, tu te laisses choir au fond de la mer où nul homme n'a jamais pénétré, le Dieu de la Justice t'y rencontrera de nouveau. Jusque dans ces eaux profondes il a des serviteurs comme ce Serpent de Mer, monstre mythique qui hantait les imaginations orientales. (2) C'est lui, le cruel Léviathan dompté jadis par Dieu même, qui mordra dans l'ombre épaisse l'Israélite assez hardi pour troubler son repos.

Enfin le prophète abat la dernière illusion des condamnés, celle de croire qu'ils auront au moins la vie sauve quand l'ennemi les emmènera en captivité : qu'ils se détrompent !

(1) Supprimez comme éléments adventices le verset 11b et, au verset 12, les mots « pour chercher la parole de Yahvé ».

(2) Alf. Loisy, *Le monstre Rahab et l'histoire biblique de la création* (Journal asiatique, juillet 1898).

Digitized by Google

Ici aussi le Dieu de la Justice donnera l'ordre du massacre et l'épée de l'ange exterminateur (1) les frappera impitoyablement.

Et Dieu termine par cette sentence terrible : « Je fixerai mes yeux sur eux pour le mal et non pour le bien ! » (IX, 4). Tel un bourreau sans entrailles qui ne respire que sang et soupirs, Dieu va exterminer le peuple de sa dilection : c'est qu'il est le Saint, le Dieu de la Justice et, parce qu'il est saint et juste, Israël qui a péché doit disparaître.

La nation israélite n'a que la propre-justice et non la Justice : qu'est-ce donc qui la préserverait du châtiment ? Serait-ce le fait d'avoir été jadis choisie par Dieu comme instrument préféré de sa volonté ? Mais non, le prophète dénie à son peuple toute prérogative quelconque. Abstraction faite d'un appendice optimiste et inauthentique (IX, 8-15) (2), le recueil d'Amos se clôt en effet par une significative et émouvante parole. C'est l'Eternel qui parle et, solennellement, il déclare à ceux qui vont mourir :

N'êtes-vous pas pour moi, ô Israélites
Sur le même rang que des nègres ? dit Yahvé,
Si j'ai fait monter Israël d'Egypte,
N'ai-je pas fait monter les Philistins de Crète et les Araméens de Qir !
(IX, 7)

Qu'est-ce à dire ? sinon qu'aux yeux du Dieu d'Amos toutes les nations se valent en soi ; s'il brise l'une d'elles parce qu'elle ne répond plus au but auquel il la destinait, libre à lui d'en choisir une autre. Des Couchites, de vils

(1) Sic HALÉVY, *ad. loc.*

(2) L'inauthenticité de la fin du livre me paraît un point acquis de l'exégèse moderne ; cp. surtout la discussion à la fois si fine et serrée de MARTI, *Commentar, ad. loc.* Il y a surtout une impossibilité *littéraire* à admettre l'authenticité de ce morceau. Cp. aussi CORNILL, *Zur Einleitung in das Alte Testament* (1912), p. 79-87. L'authenticité est encore défendue par SELLIN, *Einleitung in das Alte Testament* (1910), p. 92, 93 et *Zur Einleitung in das Alte Testament*, (1912), p. 65-68. Mais Sellin n'a pas réfuté l'objection tirée du fait que les versets 8-15 visent manifestement à corriger les assertions précédentes du prophète, ce que Marti a très bien mis en lumière.

Digitized by Google

nègres perdus au bout de la terre sont sur le même rang que le peuple élu. Pour le Dieu universel des prophètes tous les hommes se valent déjà ; ce n'est plus le bon vieux dieu d'une race élue, c'est le Dieu de l'humanité. A-t-il choisi Israël, c'est dans son bon plaisir et non qu'Israël fût meilleur que les autres peuples. Sans doute, du moment qu'une tâche spéciale est confiée par Dieu à Israël, celui-ci devient en un sens plus spécial le peuple de Yahvé (cp. II; 10-11 ; III, 2 ; VII, 15 ; VIII, 2) ; mais c'est là quelque chose de tout relatif. En soi les autres nations ne valent pas moins qu'Israël et Dieu s'est occupé d'elles aussi. Il a accordé des délivrances providentielles à d'autres peuples, aux Philistins et aux Araméens par exemple. Or c'est précisément cette égalité de tous les hommes devant la divinité qui permet à celle-ci d'anéantir Israël : d'autres peuples ne sont-ils pas à la disposition de Dieu et dont il pourra se servir pour réaliser ses desseins ?

Cette ultime parole d'Amos fait plus que nulle autre sentir que le conflit entre le Dieu moral du prophète et celui de ses contemporains s'affirme jusqu'à ses dernières conséquences. Le privilège national d'Israël est illusoire, Dieu peut réaliser son plan au moyen de tels hommes qu'il lui convient. Si triste que soit ce verdict pour l'avenir d'Israël, il est au contraire gros de certitude et d'espérance pour l'avenir de la cause de Dieu. (1) Les instruments de Dieu peuvent se briser, le Dieu de la Justice est juste et puissant pour en trouver d'autres. Sublime triomphe du monothéisme moral et universaliste d'Amos : les hommes passent, mais le Dieu de la Justice demeure et les promesses d'avenir sont en lui seul.

Il y aurait quelque pédanterie à souligner l'actualité de la pensée du prophète Amos. Au cliché représentant le Dieu de l'Ancien Testament comme le prototype du Dieu national et guerrier qui protège ses enfants par tous les moyens,

(1) Cp. MARTI, *Commentar, ad. loc.*

Digitized by Google

avouables ou non, à ce cliché il est bon d'opposer la nue réalité. Sans doute la religion d'Israël a connu ce vieux dieu de la Force et des Armées, mais quelle conception infiniment plus haute se sont faite de la divinité des hommes comme les prophètes ! L'Ancien Testament connaît lui aussi le Dieu moral, garant du Droit et de la Justice et Amos est un des plus intrépides hérauts qu'il ait envoyés à l'humanité.

Une expérience religieuse et morale tout ensemble est à la base de l'activité et de la prédication d'Amos. Un jour il a rencontré dans sa conscience une volonté supérieure et identique au Bien qui se révélait à lui avant tout comme le Dieu de la Justice. Son attitude résulte de ce contact avec le monde où l'on pénètre par la religion et démontre par les faits l'efficace de cette dernière. Historiquement nous devons reconnaître que ce puissant héraut de la Justice éternelle a trouvé dans une expérience religieuse et morale le secret de son originalité, de sa force, et que c'est grâce à elle qu'il a bien mérité de l'humanité. En sa personne l'Antiquité proclame au monde moderne que la Justice est souveraine, l'Orient rappelle à l'Occident que ceux-là succombent infailliblement qui méprisent le Droit, car la Justice est divine et prévaudra.

Il eut une foi vivante, le berger Amos, c'est pourquoi il est sacré grand prophète. Il eut une conviction sincère et profonde et, avec une inflexible logique qui n'est qu'une autre forme de sa fidélité morale, il n'a pas craint d'immoler son repos, sa popularité, son peuple même et tous les espoirs d'Israël à cette conviction. Il s'est dégagé des entraves du particularisme antique et du nationalisme religieux et s'est haussé jusqu'à la religion en esprit et en vérité où tous les hommes sont égaux devant Dieu. Semblable à l'un de ces prophètes hâves et décharnés qu'a sculptés Donatello, prophètes aux traits tourmentés, au corps rongé par l'ascèse, mais dont le regard flambe d'une sainte et divine passion, il a tout sacrifié aux exigences d'airain de la Justice immortelle. Aussi se dresse-t-il finalement au milieu d'un monde en ruines.

Digitized by Google

Etouffant tout mouvement de son âme, il a proclamé envers et contre tous l'auguste mais terrible majesté du Dieu de Justice. Et sa grandeur, il a dû en payer la rançon sanglante en contemplant Israël consumé par cette majesté et en jetant au peuple dont il était le fils l'hymne fatal qui sonne comme un glas :

Dies irae, dies illa,
Solvet saeclum in favilla !

L'Evangile lui répond :

Heureux ceux qui ont faim et soif de la Justice,
Car ils seront rassasiés !

PAUL HUMBERT.

Digitized by Google

II. — LE CHRÉTIEN EN COLLABORATION ET EN CONFLIT AVEC LE PROCHAIN

Le chrétien n'a pas seulement affaire avec la nature irresponsable, avec la matière et les forces physiques, mais encore avec des volontés humaines, avec les actes de ses semblables, avec leur liberté. Voyons les difficultés que ce nouveau facteur oppose à la réalisation de notre idéal.

Ses relations avec le prochain constituent pour l'enfant de Dieu un redoutable contact : plus qu'un contact, car il s'agit là d'une étroite et constante solidarité.

En vain prétendrait-il à s'en préserver. L'histoire a gardé le souvenir de ces stylites, comme on les appelait, qui, pour assurer leur affranchissement de tout lien avec le monde, s'installaient au sommet d'une colonne où désormais ils passaient leurs jours. Insensés ! Et cette nourriture que quotidiennement quelqu'un leur apportait, en grimpant jusqu'à eux par une échelle, ou qu'ils tiraient eux-mêmes au moyen d'une corde, d'où venait-elle donc si ce n'est du monde ? Des paysans avaient cultivé le blé, un meunier avait moulu la farine, les boulangers avaient fait le pain. Non ! non ! quoi que tu fasses, bourgeois des cieux qui habites la terre, tu ne parviendras pas à dégager ton existence de ce réseau

(*) Voir le n° de novembre-décembre 1915.

Digitized by Google

de fils qui t'attache à des centaines d'humains, tant mauvais que bons, et qui te tient dans leur dépendance. Cela est impossible, matériellement impossible : mieux que cela, divinement impossible, impossible de par la volonté de celui qui veut mêler le levain à la pâte pour qu'il agisse sur elle. « O père, a dit Jésus, je ne te demande pas d'ôter du monde mes disciples, mais de les préserver du mal. »

Je ne parle pas en ce moment de choses mauvaises, auxquelles nous n'ayons qu'à refuser de prendre part ; je parle — et c'est une tout autre affaire — de choses bonnes, souvent indispensables, qu'il nous faut bien accepter, mais auxquelles ont pu contribuer des mains impures, dont nous subissons ainsi le concours ; ou bien encore, de choses bonnes, indispensables peut-être, que nous accomplissons et qui vont être utilisées par des pervers, avec qui nous aurons ainsi collaboré. Exemple : Je prends ma viande chez le seul boucher qui soit à ma portée, et voilà que le bénéfice que je lui procure sert à entretenir les orgies de ce débauché. Je fais un cours de chimie, et l'un de mes élèves va profiter de ce je lui ai appris pour empoisonner son prochain. Je suis facteur, et il n'est pas possible que parmi les milliers de lettres que je distribue il n'y en ait qui renferment un rendez-vous d'adultère. Ou, tout simplement, j'achète n'importe quel objet manufacturé qui, depuis l'extraction des matières premières jusqu'à cette boutique où on me le vend, a passé par une longue série d'opérations industrielles et commerciales dont plus d'une, sans doute, n'a pas été pure de fraude ou d'injuste exploitation. Et dans chaque bouchée que je mange, dans chaque habit dont je me revêts, c'est à toute l'œuvre d'une humanité vicieuse, c'est à tout un régime social entaché d'iniquités que, malgré moi, je participe. Douloureuse pensée qui, tantôt atténuée, quand on vit dans un milieu relativement honnête, tantôt obsédante, lorsqu'on se sent entouré de coquins, — « Ah ! malheureux que je suis de loger dans les tentes de Kédar » (1) — toujours, plus ou

(1) Psaume cxx, 5.

Digitized by Google

moins, pèse à l'esprit d'un chrétien, constituant, je pense, une partie de cette « croix » que ne peut manquer de porter ici-bas le disciple du Christ. Oh ! si, du moins, nous n'y ajoutions pas encore l'horrible fardeau de nos fautes personnelles, les déficits de notre propre sainteté, cette part de nous-même qui est du monde et non de Dieu !

Il y a donc, dans le bien que nous poursuivons, deux éléments : l'un qui est en notre puissance, qui constitue notre devoir immédiat, individuel, absolu ; et un autre, dont la réalisation dépasse notre pouvoir, parce qu'il suppose des transformations générales qui échappent à notre compétence. Ces transformations, une partie au moins d'entre elles, nous pouvons contribuer de loin, pour une faible mesure, à en préparer la réussite future ; mais surtout, du fond de notre angoisse, nous crions au Père, ce qu'il faudra crier jusqu'à la fin du monde : « Que ton règne vienne ! »

La solidarité du chrétien avec un prochain qui bien souvent ne reconnaît pas le même Seigneur que lui, se trouve particulièrement étroite lorsqu'il s'agit des relations réciproques unissant les membres d'une famille, du lien qui attache le serviteur à son maître ou l'employé à son patron, de la collaboration qui règne entre associés dans une même affaire. En toute situation de ce genre, par une inéluctable nécessité, disons plus : en vertu du devoir qui lui incombe de respecter l'individualité de ses semblables et la part d'indépendance morale qui leur appartient, le chrétien se voit obligé sans cesse de supporter des choses qui ne répondent pas à son idéal personnel, de renoncer à d'autres choses qu'il ferait s'il était seul maître de ses actes : en un mot, de se contenter d'une très imparfaite réalisation de ce qu'il voudrait pouvoir accomplir.

Quel est le père de famille qui ne soit obligé de laisser faire dans sa maison, par ses enfants en particulier une fois qu'ils sont à l'âge où il faut accorder de la marge au libre développement de leur caractère, plus d'une chose qu'il n'approuve pas ? Quel est, surtout, l'enfant pieux de parents

Digitized by Google

frivoles qui puisse exiger que le train de la maison soit réglé conformément à ses aspirations chrétiennes? Quel est le serviteur qui puisse prétendre imposer ses propres principes à la conduite de ses chefs, et qui n'ait, en tant que serviteur, à collaborer à plus d'un acte que pour lui-même il ne se permettrait point? Songez à la position où se trouvaient à cet égard ces malheureux esclaves chrétiens, auxquels l'apôtre Paul, néanmoins, ne prêchait pas la révolte, mais disait: « Si tu as été appelé (par le Christ) étant esclave, ne t'en inquiète pas » (1 Cor. VII, 21; comp. 1 Pierre II, 18).

A coup sûr, il y a une limite aux concessions dont il s'agit. Il y avait des cas où l'esclave lui-même, en présence d'ordres expressément immoraux, devait refuser d'obéir et, « pour la conscience » comme dit Pierre (1 Pierre II, 19), s'exposer au châtiment cruel, aux verges et jusqu'à la mort sur la croix. Il vient aussi un moment où l'employé chrétien doit sous peine d'infidélité quitter une maison dans laquelle on le fait collaborer à de manifestes friponneries; un moment où la servante sérieuse doit chercher une autre place que celle où elle ne peut rester sans participer à de coupables désordres; un moment, hélas! où il faut qu'un père, pour dégager sa responsabilité, mette à la porte, en pleurant, le fils de ses entrailles.

Mais, à quel endroit se trouve le point de la rupture obligatoire? Dans le conflit qui se présente ici pour le chrétien, — non pas seulement entre son devoir et son intérêt, parfois l'intérêt vital de parents ou d'enfants dont il est l'unique soutien, — mais entre son devoir de fidélité et d'autres devoirs, positifs eux aussi, que lui impose la reconnaissance, la pitié, la charité, qui marquera l'heure tragique du *nec plus ultra?*

Au fils prodigue, qui maintenant erre par le monde et à la misère duquel on a pas jusqu'ici refusé d'envoyer quelque secours — trop souvent, on l'a su, gaspillés en immoralités, — quand faut-il que le père oppose enfin un refus décisif, au risque de briser le dernier lien qui subsistait

Digitized by Google

encore, de s'aliéner définitivement le cœur de l'égaré, et peut-être de compromettre ainsi toute possibilité de son retour au bien ? Ah ! quels terribles problèmes ! Seuls peuvent les trancher, chacun pour soi, ceux à la conscience desquels ils se posent. Il n'appartient pas à qui n'est que spectateur de l'acte accompli de prétendre en apprécier l'opportunité et de venir dire : « Il eût mieux valu ne pas faire cela, il fallait plutôt agir ainsi. » — « Pourquoi juges-tu ton frère ? » dit l'apôtre Paul. « Ne jugez point », a dit Jésus.

Ne jugez point ! ce commandement ne doit pas être observé seulement lorsqu'il s'agit de cas tragiques comme ceux auxquels j'ai fait allusion, mais à propos de tout ce que font nos semblables : eux seuls peuvent savoir, en chaque occasion, ce que Dieu leur commande. Les règles suprêmes du bien sont universelles, sans doute ; mais les devoirs concrets qui en découlent, à tel moment pour tel individu, ne sont jamais simples : ils résultent d'un concours de circonstances et d'un conflit d'obligations diverses dont nulle science ne peut se piquer de faire le tour, que nulle casuistique préconçue ne saurait apprécier, et dont reste seule juge la conscience personnelle, éclairée par le Saint-Esprit.

*
* *

La loi évangélique en ce qui concerne nos rapports avec le prochain se résume dans ce mot : amour, charité. Or, qui dit charité dit, entre autres choses, bienveillance, générosité, support, disposition à s'oublier soi-même pour autrui, en un mot, sacrifice ; et quelle morale oserait se prétendre chrétienne, qui n'affirmerait la nécessité du sacrifice ?

N'en faut-il pas conclure que la morale chrétienne est inconciliable avec la notion du *droit* ? — Plus d'un l'a dit, pour en faire grief à cette morale et démontrer qu'il la faut rejeter ; plus d'un chrétien, d'autre part, l'a pensé aussi, pour en conclure que l'homme qui marche à la lumière du divin idéal n'a aucun compte à tenir des lois de ce bas monde.

Digitized by Google

C'est une grave erreur! Ainsi que j'ai essayé de l'établir, la grâce ne vient point détruire la nature, mais la restaurer, en l'affranchissant de sa corruption et en la complétant. Or, si la nature est digne de respect dans ses productions de l'ordre le plus humble, comment ne le serait-elle pas dans les plus élevées d'entre elles? et c'en est une, certes, que cette admirable et féconde conception du « droit », où la raison humaine célèbre un de ses plus importants triomphes.

Le droit, c'est l'ordre, la paix, la stabilité introduits dans les relations quotidiennes des hommes entre eux; c'est la justice substituée aux violences de la force et à tous les caprices des passions égoïstes. Sans doute, cette paix est précaire; sans doute encore, cette justice est imparfaite: mais aussi se montre-t-elle susceptible d'améliorations progressives. L'important, l'indispensable, c'est qu'il existe déjà des contrats déterminés sur lesquels on puisse s'appuyer en traitant avec le prochain, de manière à savoir exactement ce qu'il attend de nous et ce que nous en pouvons attendre. Ces contrats pourront être améliorés: cent fois le régime de la propriété a changé dans le passé, et l'avenir le verra changer encore; cent fois on a remanié les conditions du travail, et on les remaniera de nouveau. Mais, tant qu'une loi subsiste elle protège tout le monde contre les surprises de l'arbitraire; et lorsqu'une loi meilleure vient se substituer à l'ancienne, encore tient-on compte des droits acquis, en déterminant pour cela des mesures de transition.

La charité n'a pas plus à dédaigner le droit, ni à penser le remplacer, que le clocher d'une cathédrale ne méprise et ne voudrait voir supprimer les soubassements sans lesquels lui-même ne soutiendrait pas son élan vers le ciel. La charité doit se superposer au droit sans le détruire. Par son existence même, par ses effets pratiques, par les sentiments qu'elle éveillera dans les cœurs, la charité contribuera sans doute, et beaucoup, à cette amélioration graduelle du droit dont nous venons de parler; mais elle ne doit pas songer à le supplanter; il faut qu'il subsiste; il est nécessaire dans un

Digitized by Google

monde où l'homme ne naît pas chrétien, où jamais tous les hommes ne seront chrétiens, et où les chrétiens eux-mêmes ne sont point parfaits.

Au droit, qu'elle ne remplace nullement, la charité se superpose, avons-nous dit, couronnant ainsi d'un bien supérieur ceux qu'assure le fonctionnement de la justice. J'ajoute que, dans cette œuvre essentiellement corrective et complémentaire, il est désirable que la charité vienne s'associer au droit comme un facteur bien distinct, et non pas le troubler en se mélangeant avec lui :

Je suppose que, dressant le compte d'un de mes débiteurs, et voyant s'allonger la liste, j'en vienne à songer que le pauvre homme est, par suite de malheurs immérités, hors d'état de payer une si grosse somme ; il est d'ailleurs très digne d'intérêt ; avec une jeune famille sur les bras. Que vais-je faire ? Pratiquerai-je ce que quelques-uns appellent ironiquement : une arithmétique du bon Dieu, ferai-je une addition fausse, aboutissant à un résultat moins fâcheux pour mon débiteur ? — Je ne pense pas que le Dieu de vérité soit favorable à ce procédé-là : lui-même a mis la mathématique à la base de toute la construction du monde *(dum Deus calculat mundus fit)* et c'est une mathématique correcte. Ma note partira donc rédigée selon les règles les plus exactes. Mais, si j'en ai le moyen, il se peut que j'y ajoute un billet conçu dans ces termes : « Mon cher Monsieur, voici le relevé de votre compte, dont vous reconnaîtrez l'exactitude. Vous n'avez vraiment pas eu de chance, ces dernières années ! Permettez à un ami, à qui les circonstances ont été plus propices, de corriger un peu l'injustice du sort, en vous faisant cadeau de... » (et ce sera, suivant les circonstances, tout ou partie de la note en question).

Dans cet exemple fictif nous venons de voir quelqu'un qui, sous l'impulsion de la charité chrétienne, cède de ses droits. Un chrétien ne devrait-il pas toujours et complètement les céder ? Si le droit, considéré dans son application

Digitized by Google

aux multitudes humaines dont on ne peut réclamer davantage, mérite de subsister, n'en va-t-il pas autrement lorsqu'il s'agit de *mes* droits personnels, à moi, disciple du Christ? N'ai-je pas à les immoler une fois pour toutes, avec mon égoïsme, sur l'autel de la charité ? Et surtout ne m'est-il pas interdit, comme chrétien, de les réclamer, ces droits, lorsque mon prochain se refuse à les respecter ? Certaines paroles de Jésus semblent conduire à cette conclusion : « Je vous dis, moi, de ne pas résister au méchant. Si quelqu'un te frappe sur une joue présente-lui aussi l'autre. Si quelqu'un te force à faire un kilomètre avec lui, fais-en deux. Si quelqu'un te prend ton manteau, ne l'empêche pas d'emporter aussi ta tunique » (1).

Mais il me paraît impossible de ne pas reconnaître dans ces mots une de ces hyperboles paradoxales comme l'est, par exemple, cet autre commandement du Christ : « Si ta main ou ton pied est pour toi une occasion de chute, coupe-les, et si ton œil te fait broncher, arrache-le » (2). Ce dernier ordre fût-il à exécuter textuellement, il n'y aurait bientôt, je le crains, guère de chrétien qui ne fût aveugle et mutilé. Pas davantage ne pourrait-on pratiquer à la rigueur la recommandation de céder toujours au méchant, sans qu'il en résultât d'horribles conséquences. Et de fait, précisément sur l'un des points qui lui avaient servi d'exemples, Jésus lui-même n'a pas agi comme le voudraient les littéralistes : lorsque l'huissier du grand-prêtre lui donna un soufflet, il ne tendit point l'autre joue, mais protesta, disant : « Si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ? » (3). Son exhortation de céder à l'iniquité ne doit donc pas être comprise comme un commandement formel et général que le Sauveur adresserait à ses disciples, d'abandonner l'idée même qu'ils aient des droits à défendre ; mais comme un vigoureux appel à l'esprit de douceur, de patience, de renoncement, comme un aver-

(1) Matth. v, 39 ; Luc vi, 29.
(2) Matth. v, 29, xviii, 9 ; Marc ix, 47.
(3) Jean xviii, 23.

Digitized by Google

tissement d'avoir à se garer de toute âpreté dans la discussion de leurs intérêts. (1)

Evidemment, celui qui prêtera une oreille docile à cet appel, celui qui entretiendra dans son cœur les dispositions que Jésus réclame, se taira souvent là où d'autres pousseraient les hauts cris, saura faire finir en douceur, à son détriment peut-être, mainte contestation où d'autres trouveraient matière à procès, sera généreux même envers ceux qui ne le sont point à son égard. Ces concessions iront parfois très loin, car c'est de l'extraordinaire (2) que le Christ réclame de quiconque prétend à le suivre. Cela ne veut pas dire, néanmoins, que le chrétien cédera toujours et en tout ; cela ne veut pas dire qu'en principe, et par une pratique constante, il s'interdira de jamais revendiquer son bon droit ; car en agissant ainsi il faillirait à un devoir.

Expliquons-nous.

Il y a une trentaine d'années environ, Rodolphe Ihering, professeur de droit romain à l'université de Göttingen, publiait sous ce titre : *Der Kampf um's Recht*, un petit livre qui eut un retentissement considérable, car il fut traduit en plus de quinze langues diverses. Avec une grande énergie et une séduisante clarté, l'auteur développait la pensée qu'il y a, pour tout homme, obligation morale de défendre ses droits, tous ses droits, dès qu'il les voit compromis. Peu importe à cet égard la valeur financière de l'objet en litige ; qu'il s'agisse d'un demi-mètre carré de terre qu'un paysan se voit filouter par son voisin, ou d'intérêts industriels considérables, la question n'est pas là ; et Ihering déplorait l'esprit

(1) Est-il besoin d'avertir que ma prétention n'est pas ici de fixer, au point de vue historique, l'exacte portée que pouvaient avoir, dans la pensée de Jésus, au moment où il les a prononcés, et pour ses auditeurs immédiats, les mots du Sermon sur la montagne rappelés ci-dessus : délicat problème exégétique qu'on trouve étudié, avec plus ou moins de détail, dans les commentaires et dans les théologies du Nouveau Testament. Ma tâche était différente : recueillir, en moraliste, ce que ces paroles du Christ contiennent de permanent, déterminer ce qu'elles signifient pour nous, qui les lisons à la lumière de la révélation évangélique prise dans son ensemble.

(2) Matth. v, 47.

Digitized by Google

de matérialisme qui a conduit tant de juristes modernes à se figurer qu'elle soit là : tel ce président de tribunal qui, songeant à tout le travail, à tout le temps perdu, à tous les frais inutiles qu'allaient coûter, s'il venait à s'engager, je ne sais quel procès relatif à une pièce de cinq francs, offrit de sa propre bourse un écu au plaignant dans l'espoir de l'amener à se désister. Il en était donc à croire, ce président, que c'était de cinq francs qu'il s'agissait! Nullement : ce qui était en jeu, à l'occasion de ce bibus, c'était le droit, c'est-à-dire la dignité humaine, la personne morale du plaignant. Honte à ceux qui n'attachent pas de prix à ce bien d'ordre supérieur, concluait Ihering; honte à ceux qui, par paresse, par peur des risques à courir, par crainte de la dépense, renoncent à se faire respecter ! Fuyant le terrain sacré où il faudrait se tenir à lutter pour la justice, ils sont comparables au mauvais soldat qui abandonne le champ de bataille ; et comme celui-ci, tout en se couvrant personnellement de honte, rend le combat plus pénible pour ses compagnons et risque d'ébranler leur courage, ainsi les déserteurs du droit tendent à affaiblir autour d'eux la notion de la dignité humaine, et par là travaillent à la déchéance morale de la société.

Qu'y a-t-il de vrai dans cette thèse ? — Assurément elle est excessive, et vous allez, je crois, le reconnaître bientôt. Ne vous rappelez-vous pas avoir entendu parler d'auteurs qui justifiaient la défense énergique, poussée au besoin jusqu'aux coups, jusqu'au meurtre s'il n'est pas d'autre moyen pour récupérer ce qu'un voleur nous enlève, ne fût-ce qu'un écu, ne fût-ce qu'une pomme, — lorsqu'il serait honteux pour nous de la perdre, — ...car, disaient-ils, il ne s'agit pas tant en cela de défendre notre bien que notre honneur, ...et l'honneur vaut plus que la vie? Qui donc étaient ces auteurs ? Les casuistes jésuites, le P. Layman, le P. Lessius ; et qui ne sait de quelle encre Pascal leur a répondu dans sa quatorzième *Provinciale* ? Voilà un fameux garde-à-vous.

Digitized by Google

C'est qu'en effet l'honneur humain, la dignité personnelle, sur laquelle Ihering a bâti toute son argumentation, — pour être une valeur, certes, et d'un ordre fort supérieur à l'intérêt matériel, — ne doit cependant pas être placée au-dessus de tout, ni la revendication de ce bien être élevée à la hauteur d'une obligation morale à laquelle tout doive céder. Il faut prendre garde que le culte de l'honneur ne dégénère en idolâtrie. Car, il peut y avoir, il y a des biens plus précieux encore, auxquels il faut, le cas échéant, savoir subordonner celui-là. Et, si l'on peut blâmer l'homme qui, lorsqu'il devrait soutenir ses droits, les abandonne par manque de caractère, par simple laisser-aller, tout autre sera notre appréciation du chrétien qui, pénétré de l'esprit de son maître, par charité véritable renonce à se défendre et sacrifie de ses intérêts, de sa fierté peut-être, là où résister n'est pas son devoir.

Mais il y a des cas où résister est son devoir. — Reprenons les exemples qu'a donnés Jésus. — Lorsque, dans un accès de colère, quelqu'un s'emporte contre moi jusqu'à me frapper, il peut n'y avoir là qu'une atteinte sans effet durable à ma dignité : il me faut savoir me contenir, et, par ma douceur même, m'offrir peut-être à un nouvel outrage, attendant que mon adversaire ait retrouvé son calme, et nourrissant quelque espoir que mon attitude pourra l'amener à des réflexions salutaires. Mais, si des calomnies menacent d'entamer sérieusement ma réputation d'honnête homme, ruinant le crédit dont j'ai besoin pour accomplir ma tâche, rejaillissant sur l'Evangile dont je fais profession, il ne s'agit plus là d'un sacrifice tout personnel que je puisse consentir : je dois me blanchir, et cette fois il faut que je me défende. Ainsi Jésus, traité comme un goujat à l'heure où dans sa frêle personne il représente le règne du Père éternel, ne peut pas dévorer silencieusement son affront. Ainsi, au moment de quitter Philippes où, après avoir prêché l'Evangile, ils ont été indignement fouettés puis jetés en prison, Paul et Silas, si patients lorsqu'il ne s'agis-

Digitized by Google

sait que de leurs souffrances personnelles, n'acceptent point d'être tout simplement relâchés en secret — pour « ne pas faire d'affaire », comme aiment à dire les fonctionnaires ; — mais ils exigent que les préteurs viennent eux-mêmes leur rendre la liberté : car il importe que les apôtres du Christ sortent dignement de la ville, ne laissant derrière eux aucun souvenir fâcheux, qui se puisse exploiter contre leur ministère et compromettre dans la contrée l'honneur de l'Eglise naissante.

Ainsi : la charité chrétienne fixe des bornes à la revendication de notre droit personnel, oui ; mais cette même charité marque aussi des limites à l'abdication de ce droit. C'est que, de fait, en vertu de la solidarité qui existe entre nous et nos semblables, il est rare que nos droits soient strictement individuels. Parfois, comme dans les exemples ci-dessus, ce sont des intérêts sacrés, les intérêts d'une cause idéale, divine peut-être, qui se trouvent en jeu dans ma personne. D'autres fois, c'est le droit d'autrui, celui de mes enfants peut-être, que j'abandonnerais en cédant le mien : ce qui ne peut m'être permis que dans des circonstances très exceptionnelles. Ou bien encore ce sont des répercussions plus étendues que je dois prévoir et prévenir, en ne cédant pas trop aisément là où mes instincts d'indolence, combinés peut-être avec quelque esprit de charité, me porteraient volontiers à le faire.

Ihering se trompe lorsqu'il compte essentiellement, presque exclusivement semble-t-il, sur les défenseurs obstinés de leurs droits personnels pour entretenir dans le monde le respect du droit, l'esprit de justice. Bien plus sûrement que par ces paladins-là, trop intéressés à leurs propres affaires pour favoriser vraiment celles d'une si belle cause, l'esprit de justice sera réveillé sans cesse et entretenu par les gens qui, dans toute leur conduite, se préoccupent surtout de respecter les droits de leur prochain. Mais il reste ceci de vrai, dans la thèse de Ihering, que tout abandon de nos droits constitue un abandon partiel du droit et peut, à

Digitized by Google

ce titre, avoir pour inconvénient d'en encourager la violation. Et voilà pourquoi, — si l'on ne peut, ainsi que le voulait le professeur de Göttingen, faire un devoir à chacun de défendre toujours tous ses droits, — si le chrétien, au contraire, a parfois le devoir indiscutable de sacrifier son droit, — le chrétien a le devoir aussi de veiller à ne point fournir, par une débonnaireté mal entendue, des primes à l'iniquité.

C'est Ernest Naville, je crois, qui disait que, de tout le mal qui se commet ici-bas, un tiers provient de la méchanceté des vicieux et les deux autres tiers, de la lâcheté des prétendus gens de bien, qui ne luttent pas comme ils devraient pour le bien. Quand je ferme les yeux lorsqu'un marchand me vole sur la qualité ou sur la quantité de ce qu'il me livre, je l'encourage dans ses manœuvres répréhensibles et je contribue ainsi aux fraudes dont le reste du public est victime. Quand je supporte sans me plaindre une foule de menues tyrannies administratives, mille abus que je constate mais que je dédaigne comme n'ayant guère de conséquence pour moi, je participe à une iniquité qui peut peser d'une façon très lourde sur une foule de petites gens, timides et désarmés, que mon devoir serait de protéger par mes protestations. Suis-je donc moins appelé à la charité envers les innocents qu'envers les coupables ?

Et d'ailleurs, ces coupables eux-mêmes, est-ce bien, en pareil cas, par le désistement de mon droit que j'exercerai la charité à leur égard ? Est-ce être charitable que de les laisser s'enfoncer dans le mal, en leur évitant un châtiment qu'ils méritent et qui peut-être les corrigerait ? C'est un pauvre raisonnement que fait Tolstoï quand il nous exhorte à ne pas punir le méchant, parce que, dit-il, nous ne ferions ainsi qu'ajouter un mal à un autre. — Qu'entendez-vous par « mal » ? lui dirons-nous. Une souffrance ? Ah ! oui, la punition va infliger au coupable une souffrance, succédant à celle que lui-même a fait subir à sa victime. C'est donc là pour vous l'essence du mal ! Comment ne pas reconnaître, dans une

Digitized by Google

telle estimation des choses, ce principe de sensualisme caché au fond de toute sentimentalité et qui fait qu'elle ne sera jamais qu'une dangereuse caricature de l'amour? C'est cette même sentimentalité qui s'exprime lorsqu'à un pauvre bicycliste qui vient de s'écorcher le visage sur les cailloux de la route, des femmes pitoyables supplient qu'on n'ajoute pas une douleur plus cuisante en badigeonnant ses plaies avec de l'iode. Ce n'est pas la peine, n'est-ce pas, de penser à le préserver de l'infection, peut-être mortelle, qui sans cela va le menacer !

Quant à nous, qui reconnaissons des maux pires que la souffrance, nous pensons que la peine infligée au coupable, — en supposant, bien entendu, ce châtiment équitable, et même moralisant dans la mesure du possible, — loin d'être un mal s'ajoutant à un premier mal, en est un correctif au moins partiel, est une revanche de l'ordre sur le désordre, une digue élevée contre la propagation de l'iniquité, est un bien de droit, peut-être même un bien de charité.

Ceci contient par anticipation ma réponse à la question souvent posée : Est-il moral, et un chrétien en particulier peut-il se permettre, d'employer la force contre l'injustice? Ma réponse est, sans hésitation, positive.

Et pourquoi donc mépriser et condamner la force ? il s'agit, bien entendu, de la force physique. Qu'a-t-elle de mauvais en soi ? N'est-elle pas une des merveilleuses et fondamentales ressources que nous fournit la nature ? Disons mieux : n'est-elle pas du nombre de ces choses dont l'apôtre déclarait : « Tout ce que Dieu a créé est bon » (1), pourvu que... et je complète ici sa phrase sans trahir sa pensée : pourvu que l'on en fasse un bon usage?

La force se présente à nous odieuse (mais ce n'est point sa faute à elle, c'est la faute des gens qui l'emploient), lorsqu'elle est violence mise au service de la rapine et de l'oppression. La force nous apparaît dans un rôle atroce lorsque,

(1) I Tim. IV, 3.

Digitized by Google

par une effroyable méconnaissance des caractères inhérents à la vie spirituelle, on essaie de s'en servir pour terroriser les consciences et imposer aux âmes le joug de principes qu'elles répudient. Mais que trouvez-vous à redire à la force quand elle est mise au service de la justice? Pour moi, si je salue dans la force un des dons du Très-Haut quand je la vois employée à fertiliser les plaines, à extraire les richesses du sous-sol, à construire des ponts et des routes, à mater l'étalon sauvage pour qu'il devienne un auxiliaire de l'homme, je la trouve plus précieuse encore et plus dignement utilisée lorsque je la vois qui, pour délivrer une victime ou protéger un innocent, arrête le bras du criminel. Et cette force, quand c'est à vous que Dieu la confie, pour en faire un tel emploi, allez-vous, paresseux serviteur, laisser tomber ce trésor à terre? A côté de vous il y a une femme, des enfants, qu'un brutal va maltraiter, et vous hésiteriez à mettre vos bras, votre bâton, votre révolver, si vous en avez un, au service de ces faibles ? Ah ! croyez-moi, il ne s'agit pas de se demander s'il vous est permis d'opposer la force protectrice à la force menaçante et meurtrière; cela ne vous est pas « permis », cela vous est ordonné, par la charité comme par la justice ; et, si vous refusez d'accomplir votre tâche de protecteur, vous aurez collaboré au crime qui va se commettre, vous en aurez votre part de responsabilité.

Mais, direz-vous, quand il n'est point là de tiers à protéger; si c'est moi seul qu'attaque l'assassin; si ce n'est que ma propre vie qui se trouve en jeu? — Il ne me paraît pas qu'en général le devoir soit, en ce cas, très différent de ce que nous venons de dire. Votre vie, en effet, n'est pas à vous seul : peut-être avez-vous une famille, dont vous êtes le soutien; sans doute vous avez des fonctions à remplir ; vous êtes une valeur sociale; et en face de vous il y a un bandit, qui n'est qu'un agent de destruction; après vous avoir exterminé, il en irait exterminer d'autres encore; et c'est pour ceux-ci que vous allez combattre en vous défendant vous-même.

Digitized by Google

Il se pourrait que dans cette lutte il vous arrivât de tuer l'agresseur ; ce sera pour toute votre vie un terrible souvenir, à coup sûr, mais que ce ne soit point un sujet de remords : vous avez fait votre devoir ; il en est parfois de très durs à accomplir. Au demeurant, si vous le pouvez, — je n'ai pas besoin de vous le dire, — essayez d'éviter une issue aussi tragique. Il est souvent possible de réduire un malfaiteur à l'impuissance sans lui ôter la vie : on peut lui briser une jambe ; que sais-je ? on peut faire comme cette brave fille qui, voilà quelques années, dans un chemin solitaire, se défit d'un agresseur en le mordant si bien au nez, à la joue, aux oreilles qu'il dût lâcher prise.

Et j'ajoute, sans l'ombre d'ironie, que tout en luttant ainsi pour votre vie, vous devez et vous pouvez garder votre cœur pur de toute haine ; vous devez et vous pouvez n'avoir pour votre ennemi que pitié sincère et charité chrétienne, — comme vous en auriez pour le pauvre fou que vous verriez, dans un accès, se jeter sur des enfants et contre lequel, n'est-ce pas, vous n'hésiteriez pas à déployer toute votre force.

Pour en revenir au cas de votre agresseur, je vous verrais parfaitement, mon frère, une fois ce brigand réduit à l'impuissance, passer du rôle de combattant à celui de bon Samaritain, soigner les blessures que vous lui avez infligées, le porter à l'infirmerie et quand, de là, il aura justement passé dans la prison, l'y visiter, lui témoigner votre bonté d'une manière effective et, qui sait ? l'amener finalement au Sauveur. Je ne suis pas de ceux qui trouvent illogique qu'après s'être battus pour la défense de leurs patries respectives, deux soldats ennemis, une fois blessés, ne se considèrent plus, ainsi que tout à l'heure il le fallait faire comme deux « forces » adverses et mutuellement menaçantes, mais comme deux êtres humains, deux frères malheureux qui se doivent pitié mutuelle et mutuelle assistance.

PH. BRIDEL.

Digitized by Google

ÉTUDE CRITIQUE

LE PROBLÈME DE DIEU

Voilà un livre (1) d'une belle sincérité, l'œuvre d'un chercheur fervent, d'un esprit qui ne se résigne pas au désaccord entre sa raison et son cœur, dont le premier souci est, sans doute, d'aimer, de croire, d'être sauvé ; mais sa seconde préoccupation est à peine moins instante : justifier, rendre communicable et claire sa religion. Et quel aiguillon plus efficace pour la raison que de vouloir de toute son âme et de tout son amour faire éclater aux yeux de tous la beauté et la vérité de ce qu'on considère comme le trésor le plus indispensable de l'humanité ?

L'objet de ce livre, me paraît-il, est de prouver que la croyance en Dieu n'a rien d'irrationnel, qu'elle est même nécessaire à la vie et à la pensée humaines ; qu'il existe une intuition religieuse normale, naturelle et nécessaire à notre esprit ; nous avons la certitude, l'évidence de la réalité de Dieu, le garant de la vie spirituelle ; seul un Dieu éternel et tout-puissant, le Dieu chrétien, le Dieu-Père de Jésus, à la fois Dieu-Saint et Dieu-Amour, seul le Dieu de l'intuition religieuse normale donne à la vie son sens et sa valeur ; il est le seul Dieu parfait.

Cette œuvre n'est donc pas simplement une discussion sur l'existence et les attributs de Dieu ; elle nous donne les vues de l'auteur sur le sens de la vie, sur la destinée de l'humanité ; elle est une apologie de la religion et de la religion de Jésus, telle que beaucoup la comprennent au vingtième siècle ; elle entend

(1) Maurice Nebeer. *Le problème de Dieu*. Neuchâtel, Attinger, 1915.

Digitized by Google

tirer la religion de l'isolement où d'aucuns prétendent la cloître, et en montrer non seulement les relations étroites et nécessaires avec tous les aspects de la vie, mais la position dominante et suprême dans l'existence humaine.

Je me propose de faire un résumé du livre de M. Neeser et d'indiquer ensuite très brièvement quelques critiques.

M. Neeser commence par prouver, en quelques pages très claires, l'impossibilité de démontrer l'existence de Dieu ; nous devons renoncer à la preuve généralement impérative. Ou bien la démonstration n'est pas universellement valable, ou alors le dieu déterminé n'est que le monde ou une partie du monde ; et « un monde connu ne saurait être objet de religion... un Dieu compris ne serait plus un Dieu ». L'auteur porte donc le problème non devant la raison, mais devant le « tribunal de la pensée humaine en sa plus large acception, devant l'instance supérieure ». C'est là qu'il faut établir le fait et la possibilité tout au moins du droit des intuitions sur lesquelles se fonde la croyance. En fait, les hommes ont cru en un Dieu, malgré les théories philosophiques ou en dehors d'elles. Il existe des intuitions religieuses indépendantes. Il s'agit de les étudier et de découvrir, en nous aidant de la psychologie et de l'histoire des religions, l'intuition et la divinité types, si elles existent. La première partie de notre étude aura donc pour titre : *La croyance en Dieu*. Nous pouvons aller plus loin. Certains philosophes ont la conviction que l'objet de la foi religieuse règne au delà des atteintes de la démonstration ou de la négation scientifiques ; pour résoudre la question de la *réalité de Dieu*, nous demanderons à cette philosophie ses arguments en faveur de la nécessité des intuitions ou de l'intuition religieuse type et de la divinité correspondante.

La croyance en Dieu. — Des deux éléments de la croyance : *l'intuition*, ou le sentiment de la divinité, et la notion ou *formule* théologique ou philosophique, l'intuition (l'élément primitif ou primaire) est un produit naturel de la foi en la vie ; inséparablement unie à la conscience la plus générale de la vie, elle est une manifestation de l'instinct de conservation ; elle est, à l'origine, le désir de la garantie des valeurs, la confiance en leur garantie. Or cela implique l'existence du garant des valeurs, de

Digitized by Google

Dieu, et voilà la notion primaire la plus générale de la divinité. Nous en trouvons des preuves dans l'histoire de toutes les religions. Dieu, toujours, est conçu et invoqué comme le garant de nos destinées, la puissance en laquelle on a confiance, celle qui assure notre prospérité matérielle et notre salut, le garant de l'ensemble de toutes les valeurs imaginables.

Et si des valeurs se perdent, sont détruites, presque toujours le croyant retrouve sa foi, malgré tout, en transformant, en adaptant sa notion de Dieu aux circonstances, aux expériences nouvelles, en s'attribuant la responsabilité de telle catastrophe, de tel scandale, ou en se résignant au mystère, en ayant confiance quand même; c'est là la sublimité du sentiment religieux : malgré le malheur et le désespoir, tout est bien ; n'admettre plus qu'une valeur, la volonté même de Dieu; croire comme Jésus à l'intervention possible de Dieu et persévérer dans la requête, tout en redisant avec lui : Ta volonté, ô Père, et non la mienne !

Qu'affirme l'intuition religieuse sur Dieu ? La classification des attributs divins paraît malaisée ; car le garant a autant de qualités que le croyant connaît de valeurs à garantir. Si nous empruntons un critère à la morale : celui de l'extension sociale de la valeur, nous distinguerons deux grands groupes : les religions à valeur individuelle et les religions à valeur universelle. Ils correspondent à deux types d'intuition : l'esthétique et l'éthique. « L'opposition entre ces deux types semble avoir son origine dans les deux mouvements organiques de la spontanéité et de la réceptivité », le premier consistant surtout en une « sensation de sympathie contentée » et apportant des « satisfactions émotionnelles égoïstes » (nées d'une facile adaptation de l'individu à la nature), le second s'accompagnant d'abord, non d'amour comme le premier, mais de crainte ; « sensation de malaise due à la rencontre d'obstacles », d'où la nécessité d'une accommodation altruiste ; de l'individu se dégage la personne, de la nature naît l'humanité universelle ; cette intuition correspond aux religions éthiques, et à un second type général dans la conception du dieu garant. Pour le premier (type esthétique), Dieu est avant tout une toute-puissance, une force physique, une divinité immanente à la nature ; la valeur n'intéresse que l'individu, le clan, la nation, dont la divinité doit assurer la

Digitized by Google

persistance ou l'accroissement. La valeur éthique, au contraire, est universelle et le dieu garant sera unique et spirituel, transcendant aussi et personnel, donc à puissance limitée.

Mais ce sont là des types extrêmes; tout ce qu'on peut dire en étudiant l'histoire, c'est que les religions ont penché vers un type plus que vers l'autre. Si nous développons logiquement les conceptions des religions de l'immanence et de la transcendance, nous voyons s'évanouir toute religion car, dans les premières, Dieu est le monde, il devient inexorable et fatal; dans les secondes, Dieu se perd dans l'Humanité divinisée. Immanence et transcendance sont également impuissantes à faire vivre une religion, et dans la mesure où les croyants se sont laissés entraîner à l'une ou à l'autre, leur religion a perdu de sa force et de sa vie. Le type *normal* sera donc la religion la plus robuste, la mieux apte à survivre. Nous trouvons ce type représenté par le christianisme, qui a su, en somme, unir les deux types et les maintenir en un juste équilibre. Le Dieu de Jésus est à la fois le Dieu-Amour et le Dieu-Saint, le bon père, ni faible, ni inflexible, un Dieu auquel on peut demander le pardon, les biens spirituels, mais les biens matériels aussi et la délivrance du mal physique. Ce Dieu exauce quelquefois. Il peut refuser; à côté de la grâce accordée par le Dieu *Amour-saint*, il faut l'effort de l'homme exigé par le Dieu de *sainteté aimante*. C'est le Dieu parfait, le Père.

La religion la plus vivace et la plus féconde de toutes vérifie donc notre hypothèse : « L'intuition religieuse normale synthétise le sentiment esthétique et le sentiment éthique ; son caractère *sui generis* consiste dans une pénétration des valeurs de la nature et de celles de l'esprit, tandis que le Dieu garant marie dans la mystérieuse unité de sa puissance l'immanence et la transcendance, l'Amour et la Sainteté ».

La réalité de Dieu. — Ayant renoncé à la démonstration rationnelle et logique, interrogeons l'arbitre suprême, « la pensée la plus largement humaine », penchons l'oreille sur le cœur de la vie, « chaque battement nous dira : quelque chose est, il y a quelque chose qui fait que quelque chose est ». « Nous admettons cette liaison en donnée primordiale, extra-rationnelle de la pensée. Elle est élévation de l'esprit, science immédiate, ...affaire de foi, c'est-à-dire instinctive confiance en

Digitized by Google

la vie, mère de tout et mère de l'intelligence. « Nous allons donc nous passer de déduction et nous absorber dans le contrôle de l'intuition religieuse normale, pour en établir, si possible, le droit. Puisque les autres intuitions, esthétiques et éthiques, confondent Dieu, l'une avec le monde, l'autre avec l'humanité, « Dieu ne sera que si la réalité est ce que prétend l'intuition » mixte : le vivant progrès spirituel né de l'union organique » de la nécessité et de la contingence ; Dieu ne sera que si l'intui- » tion religieuse normale répond à une vérité ». Si nous pouvons montrer le droit et la nécessité de cette intuition, la réalité du Dieu garant s'en établira d'elle-même. — Pour établir ce droit, M. Neeser montre que l'intuition normale est à la base d'une philosophie reconnue. Distinguons en philosophie les tendances réalistes et les tendances idéalistes ou critiques. L'intuition esthétique de la valeur s'intègre dans le réalisme de l'infini ou du continu, selon Spinoza ou Taine, par exemple, tandis que l'intuition éthique inspire le réalisme du fini ou du discontinu, selon Renouvier, le dogmaticien de la contingence. Son théisme, comme le panthéisme de Spinoza, aboutissent à l'athéisme. Le criticisme de Kant, au contraire, établit que la notion du phénomène (intuition de la nécessité) appelle celle du noumène (intuition de la contingence), deux notions inséparables et unies organiquement. L'intuition scientifique n'exprime qu'une partie du réel, d'autres intuitions plus directes restent possibles et valables ; voilà l'équivalent philosophique de l'intuition religieuse normale, ou mixte.

Mais il y a plus : Cette intuition est indispensable à la vie. La constitution des vérités de la science et de la morale, de la personne et de la société humaines, ne s'explique que par les présuppositions du criticisme. L'intuition mixte est nécessaire à la science. En effet : pour le réalisme de l'infini, l'esprit n'est qu'un produit de la nature et la connaissance reste éminemment relative et variable ; le réalisme du fini conçoit la science comme achevée, il exagère la confiance aux idées, spécule souvent sans contrôle et conduit à la paresse intellectuelle. D'après le criticisme, au contraire, les connaissances ont évolué, sans doute, mais l'esprit humain contient, à l'état latent, toutes les formes nécessaires à l'interprétation de la réalité ; un criticiste continuera donc toujours à chercher, mais il a confiance dans ses

Digitized by Google

forces pour aboutir au résultat de sa recherche. L'équivalent philosophique du type d'intuition dont vit la religion, explique donc l'institution d'une vérité scientifique et lui est propice. — Il en est de même pour la connaissance morale : le réalisme de l'infini ne saurait fonder la morale impérative, puisqu'il ne connaît que la nature et la nécessité. Dans le réalisme du fini, l'autonomie de l'esprit est absolue, comme la contingence, et là non plus, on ne saurait établir ni reconnaître de loi générale, ni d'idéal collectif. Le criticisme nous montre la loi morale existant en nous; la notion de liberté est inséparable de celle de nécessité. Notre liberté ne prend conscience d'elle-même que parce qu'elle trouve le sérieux obstacle de la nécessité. — Les philosophies et les intuitions autres que le criticisme et l'intuition mixte apparaissent également impuissantes dans la vie pratique. Pour un Spinoza, pour M. Sixte, du *Disciple*, ou même pour un biologiste, la constitution de la personnalité devient inconcevable, le moi s'évanouit, n'est qu'une illusion. Ce moi est au contraire atteint d'hypertrophie dans le réalisme du fini, la personne humaine devient démiurge. Mais grâce à Kant, nous concevons la personne comme participant à la nécessité de la nature et à la liberté, et nous attribuons à la loi morale la primauté, et non la toute-puissance absolue qui anéantirait la résistance de la nature. C'est l'homme selon Jésus, « une créature de chair, appelée à marcher selon l'esprit ». — Les conséquences des trois types d'intuition pour la vie sociale sont toutes paralèlles.

Il y a donc entre la vie et la religion la relation la plus intime. Mais la vie ne prospère que lorsqu'elle s'inspire de l'intuition la plus favorable à la religion elle-même. Ainsi les peuples christianisés d'Occident ont formé plus de personnalités que les autres peuples et favorisé l'essor de la vie intellectuelle et morale.

La vie spirituelle existe, et dès lors existe le Dieu qui la garantit. Il faut que Dieu soit pour que la vie soit ; pragmatisme inévitable. On pourrait dire que croient en Dieu ceux qui vivent la vie humaine. Les seuls vrais athées seraient les purs jouisseurs ou les désespérés qui ne croient plus à la vie spirituelle. Et ceux qui réfléchissent à leur vie et à leur activité reconnaissent loyalement leur foi en Dieu. « Une humanité très intelligente reconnaîtrait à la base de son activité intellectuelle

Digitized by Google

une garantie divine », et qu'en réalité elle vit de Dieu ; plus, elle voudrait vivre de lui ; elle agirait ; et, agisssant, elle irait à l'autel de la prière, « elle affirmerait Dieu de toute l'inébranlable conviction que donne le sentiment vécu de sa vertu garantissante ».

Enfin, le Dieu parfait, normal, n'est ni immanent, ni transcendant, mais intermédiaire et participant à la fois de l'immanence et de la transcendance. Comment définir sa relation avec le monde ? « Il ne sera pas partout dans le monde, il ne sera pas davantage quelque part. » Il est une éternité spirituelle, présent à propos de tout, à l'occasion de tout, et non pas attaché à un temps, à un lieu, ou à l'ensemble de tous les temps et de tous les lieux. La relation de Dieu au monde est un accompagnement mutuel organique de réalités complémentaires. Il ne s'agit pas de l'identifier avec la causalité naturelle, ni avec une personne transcendante. Dieu n'est ni un en dehors, ni un en dedans. Il agit en connexion intime avec la réalité naturelle et par elle : puissance libre spirituelle, cause nouménale, intention de la causalité naturelle, — une liberté ayant avec la puissance de la causalité physique celle d'en user à son gré à telle intention particulière. L'action de Dieu n'est donc pas un miracle, ni la simple action de la nature, mais une œuvre de Dieu par la nature. D'ailleurs, le sentiment religieux se contente, sans qualifier l'action divine, de dire : Il peut agir, Il agit.

Comment déterminer Dieu ? Les réalismes y croyaient arriver directement et clairement ; mais leur avantage était illusoire, car ils identifiaient Dieu avec la nature ou avec l'humanité. Le criticisme et l'intuition religieuse normale renoncent sans peine à l'expression directe de Dieu et se refusent à adorer un Dieu seulement personnel ou seulement impersonnel. Faite de Dieu, source de la vie spirituelle et de la raison, la raison ne saurait déterminer Dieu directement. Mais le sentiment religieux ne peut s'empêcher de lui attribuer une forme, et le criticisme ne voit à cela aucun inconvénient, tant que la religion se contente du symbole ou de la définition par analogie. Elle pourrait l'appeler : « le Vivant de l'Amour saint, de la Vie spirituelle ». Jésus disait : le Père. En effet, l'homme reste toujours devant son Dieu comme un enfant devant son père, ou mieux, devant

Digitized by Google

« l'être vivant, père ou mère, père et mère en une unité pour lui assez indiscernable, dont il tient la vie ». Cet être, l'enfant se le représente d'abord comme une présence, une puissance indispensable, et, sinon toute-puissante, du moins assez efficace pour que l'enfant vive. Personnelle ou impersonnelle ? Question vaine, l'enfant se contente de cette réponse : tu le sauras plus tard. Le croyant aussi prend son parti du mystère ; « il sait, il comprend qu'il en doit être ainsi ». Il lui suffit que la Force initiale manifeste assez de puissance, pour que la vie spirituelle subsiste, progresse et triomphe. »

Je ne puis ici discuter comme elles le mériteraient, les nombreuses thèses du livre de M. Neeser, malgré toute la joie qu'on a à causer avec un auteur aussi probe et sincère. Je dois me contenter de relever quelques points faibles qui m'ont frappé et d'esquisser une réponse.

Tout d'abord, il faut regretter que l'anarchie qui trouble aujourd'hui le problème de la connaissance n'ait pas décidé l'auteur à apporter d'autant plus de soin et de clarté à ses définitions, au sens de ses termes, et qu'il n'ait pas justifié et précisé sa théorie de la connaissance. On déplore dès le début l'absence de définitions de Dieu, de la religion, de la croyance. Sans doute, elles ne pouvaient, dans l'état actuel des sciences, être que conventionnelles ; mais, sans elles, on en est réduit à deviner peu à peu l'idée que se fait l'auteur de ces objets. Le terme intuition, qui joue un rôle capital dans l'ouvrage, n'est pas défini, quoiqu'il soit employé dans au moins deux sens différents, et le plus souvent avec une signification exceptionnelle : l'auteur parle d'intuition mathématico-physique du monde et l'assimile à une conception ; plus loin, ce mot n'est plus synonyme d'*Anschauung*, mais de sentiment et il s'oppose à « formule ». On ne nous dit pas davantage quel est « ce tribunal de pensée, supérieur à la raison », ni pourquoi il lui serait supérieur ; il nous importerait pourtant de le connaître exactement, puisque c'est devant ce tribunal que tout le problème de Dieu est jugé. Quelle est a valeur de l'intuition comme instrument de connaissance, de recherche de la vérité ? Nous ne trouvons comme réponse que des affirmations sans preuve et parfois contradictoires : tantôt l'auteur reconnaît que l'intuition ne saurait nous donner

Digitized by Google

que des notions purement subjectives, non universellement valables, tantôt — et le plus souvent — il lui attribue la faculté de prouver (Dieu, par exemple), en écartant la science comme une étrangère incapable de pénétrer dans le domaine religieux et de donner aux notions une précision généralement admissible. Quels sont les rapports de l'intuition à la connaissance rationnelle ? On ne nous le dit pas ; ou, du moins, on se contente d'affirmer que l'intuition, que la pensée instinctive (?) et consciente, sont supérieures au raisonnement scientifique, que l'intuition religieuse normale est légitime, parcequ'elle a son équivalent philosophique défendable : le criticisme de Kant ! Mais peut-on assimiler ainsi une intuition religieuse à un système philosophique, et n'est-ce pas l'y assimiler que de vouloir la faire bénéficier de la vérité de ce système ? Toute la valeur du raisonnement de M. Neeser dépend de la valeur de vérité de son « intuition » : nous ignorons cette valeur, si elle existe — et de la vérité du kantisme : cette vérité n'est pas établie ; le criticisme n'est qu'un « système défendable ».

Il y a, de plus, dans le « Problème de Dieu », une foule d'affirmations qui importent fort à la thèse de M. Neeser, mais qu'il ne justifie pas. Ainsi : Dieu ne serait plus Dieu, s'il était objet du monde, s'il était compris dans l'humanité, s'il était connu, dépouillé de mystère. Leur insuccès a jugé les religions naturelles. La liberté, la vérité, la vie spirituelle exigent un Dieu distinct à la fois de la nature et de l'humanité. La science positive et empirique, le réalisme de l'infini mène au découragement sceptique, il est incapable de nous donner une morale, des lois morales, il exclut le droit véritable, il juge inaccessible ou impossible la personnalité. Il y a une distinction nette et, semble-t-il, métaphysique entre la nature et l'humanité, deux ordres de choses différents.

Enfin, que d'obscurités dans la qualification du Dieu de M. Neeser ! Toute une partie de l'ouvrage est un essai pour qualifier et nommer Dieu ; nous apprenons tour à tour qu'il ne peut avoir ni la figure de l'humanité, ni celle de la nature, mais que son meilleur nom est le Père, figure assez humaine pourtant, à moins qu'il ne soit père et mère en un ; il n'est ni immanent, ni transcendant ; sa vie n'est ni personnelle, ni impersonnelle ; il n'est pas partout, mais il n'est pas davantage

Digitized by Google

quelque part. Et la conclusion, c'est qu'il est ineffable, qu'il faut renoncer à le déterminer. En effet, comment et pourquoi raisonner sur l'ineffable ? Mais alors, contentons-nous donc de dire : tel être, tel sentiment me paraissent ineffables. Demandons tout au plus à l'art de nous les rappeler ou de les faire vivre, mais ne *raisonnons* plus sur eux, ne les faisons plus intervenir dans nos raisonnements scientifiques ou philosophiques.

En somme, si l'on s'attache seulement à la valeur rationnelle de l'œuvre, en négligeant la beauté du sentiment qui y éclate et la signification religieuse de beaucoup de ses pages, on peut dire que l'intérêt du livre se trouve dans l'étude impartiale, et conduite dans un esprit scientifique, des phénomènes de la croyance religieuse ; ce qui en fait le défaut et l'imprécision et qui en diminue singulièrement la portée, serait que l'auteur n'a pas persévéré dans cet esprit objectif et scientifique jusqu'au bout, à cause de sa grande défiance à l'égard de la science et de la raison.

Du moment que tous les raisonnements n'avaient jusqu'ici pu prouver l'existence de Dieu et que la philosophie n'arrivait pas à la décrire ni à la qualifier, il était intéressant d'aller étudier les phénomènes religieux, comme le fait M. Neeser, de les observer, de les décrire, de les classer et de chercher la croyance religieuse type, de trouver des uniformités. On pouvait ensuite recueillir les témoignages des gens religieux sur leurs dieux et, en les comparant, essayer de comprendre objectivement quelle est la force, ou quelles sont les forces, nommées Dieu par ceux qui ont cru en lui. On arrivait ainsi à des conclusions vérifiables ; on pouvait espérer obtenir le consentement de tous à des vérités scientifiquement établies. M. Neeser étudie d'abord soigneusement la croyance et l'intuition, mais quand il s'agit de prouver l'existence de Dieu et de le décrire, il ne consulte plus guère que son sentiment, le sentiment et le langage de chrétiens, et leurs métaphores, leurs symboles, toutes choses qui n'ont aucune valeur logique, choses éminemment variables et subjectives. *Il généralise un jugement de valeur*, il attribue une portée générale à plusieurs jugements de valeur. M. Neeser accorde alors une valeur de vérité, de démonstration, à l'« intuition », et il la lui accorde de préférence à la raison et à la

Digitized by Google

science, auxquelles il interdit certains domaines, parce qu'elles y seraient incompétentes ; elles produiraient des résultats néfastes à la vie religieuse, morale et intellectuelle, si on se fiait à elles. « Faite de Dieu, source de la vie spirituelle et de la raison, la raison ne saurait déterminer Dieu directement », dit-il, pour se servir ensuite de sa raison tout de même, qui déjà lui avait servi à dire de Dieu qu'il était la source de la vie spirituelle et de la raison.

Or, la philosophie moderne a beau avoir limité, et avec raison semble-t-il, la valeur de la science positive ; jusqu'ici nul n'a découvert d'autre moyen pour trouver la vérité, la connaissance communicable susceptible d'obtenir le consentement général. Il faudrait pourtant établir des étages, des degrés dans nos moyens de connaître. Certes, « l'intuition mathématico-physique » n'est pas seule à nous renseigner sur le monde ; nous entrons en contact avec lui par d'autres moyens ; ainsi l'art et la religion peuvent nous donner des vues sur le monde et l'homme ; mais ces connaissances ne deviennent vérité que lorsque la science a pu les étudier, les contrôler, les classer. Toute l'histoire de la pensée ne nous enseigne-t-elle pas que seule la science positive établit des vérités ?

A chaque page presque de son livre, M. Neeser manifeste sa défiance de la science et de la raison. Il tente de s'en passer, et, du coup, son exposé perd sa portée générale et ses conclusions ne peuvent plus être considérées comme des vérités.

D'autre part, il s'est mis en route avec une série d'idées préconçues sur Dieu. Sans doute, aucun de nous ne saurait faire autrement en pareil cas. Mais on peut demander qu'au cours de sa recherche, le savant prouve ses idées ou les justifie. Or l'auteur admet d'emblée et sans preuve qu'il n'y a qu'un Dieu, maître tout-puissant du monde physique et du monde humain, qu'il est mystérieux et surnaturel, que l'« homme bégaie toujours en parlant de Dieu », etc. Pourquoi ces postulats ? Pourquoi un Dieu connu serait-il moins aimé et secourable qu'un être mystérieux ? Une mère aimée devient-elle moins secourable quand son fils la connaît bien et celui-ci recourra-t-il moins souvent à son affection ? Le pardon maternel aura-t-il moins de valeur pour lui ? Plus généralement : pourquoi craindre la clarté, pourquoi craindre la science positive ? Presque tous les philo-

Digitized by Google

sophes chrétiens ou théistes récents ont éprouvé cette crainte, et, à un moment donné, ont dit à la science : Arrière ! tu ne dois pas aller plus loin, tu n'entres pas ici !

Mais d'abord, de quel droit restreindre le domaine de la science ? Quelle raison claire et péremptoire alléguera-t-on pour déclarer d'emblée que la science ne saurait interpréter la vie spirituelle ? D'ailleurs, la science positive seule pourrait elle-même se déclarer incompétente ; jusqu'ici, elle ne l'a déclaré pour aucun ordre de faits humains et naturels ; elle a seulement avoué son ignorance provisoire ; et d'après M. Neeser la religion est créée par l'homme, elle a au moins des sources humaines et naturelles. Cette défiance de la science ne provient-elle pas d'une confusion ? (1)

Parmi ceux qui font cette confusion, on admet plus ou moins clairement que la science voudrait se substituer à la religion et on imagine avec terreur la sécheresse et la froideur des formules prenant la place des élans du cœur. Il faut dire et répéter ici ce qui paraît pourtant évident : la *science* ne prétend pas prendre la place de la *vie*, elle ne songe pas à nous donner une image vivante du réel, à le reconstituer (n'est-ce pas le rôle de l'art ?). Elle veut seulement faire connaître et reconnaître par tous un fait de façon à ce qu'on puisse l'utiliser et arriver à connaître des faits nouveaux, mais elle ne supprime ni la foi, ni l'enthousiasme. Craint-on que le savant n'admire plus un coucher de soleil, quand il aura compris et expliqué la cause qui fait que les nuages et le paysage s'illuminent de couleurs merveilleuses ? Certains philosophes, les métaphysiciens surtout, essaient souvent de réduire l'homme à un être qui cadre bien avec leur théorie ; mais la science, qu'il faut distinguer de toute philosophie, même d'une philosophie de la nécessité, ne change ni la nature, ni l'homme, mais les prend tels qu'ils sont et cherche à les expliquer. Comment pourrait-elle détruire la vie religieuse ? La science positive ne saurait être funeste à la liberté, ni à la personnalité, ni à la morale, ni à la vie spirituelle, comme on le répète, mais seulement à certaines théories de ces phénomènes de la vie morale. Un vrai savant ne prétendra jamais nier aucun fait ; il ne nie pas Dieu, ni la liberté,

(1) Elle se retrouve, par exemple, dans *Sciehce et religion* de Boutroux.

Digitized by Google

il les étudie. Et il lui arrivera peut-être de trouver pour les expliquer de nouvelles formules, une *interprétation* nouvelle ; il ne fait pas la guerre aux *faits*. Et quelles que soient ces interprétations, l'homme saura, comme il a toujours fait dans le passé, les admettre et s'y adapter, dussent-elles l'obliger à abandonner des théories anciennes, aimées, et crues ou devenues secourables.

Ce qui importe, après tout, ce n'est pas que les termes (personnalité, Dieu, liberté) soient maintenus ou ne changent pas de sens, mais que les réalités qu'ils recouvrent soient mieux connues, deviennent par conséquent mieux utilisables et plus secourables. Si un homme se dit religieux, ce n'est pourtant pas pour l'amour de telle formule ou interprétation de Dieu et de la vie ; ce n'est pas une formule qu'il veut donner à d'autres ; il a trouvé la *vie*, il veut y aider les autres. Ce qui lui importe, c'est la vivante réalité religieuse ; il la sent au plus profond de lui, il n'en saurait douter. Si on devait lui démontrer que la force divine dont il vit, à laquelle il croit, est toute naturelle, ou que son « Dieu » se résout en plusieurs forces très diverses et de nature différente de ce qu'il croyait, est-ce que sa vie religieuse, est-ce que les réalités de sa foi en mourraient ? Un changement de formule ne saurait pourtant tuer la vie !

La science positive, en étudiant la croyance et les forces qui vivent dans l'homme religieux, ou dont il vit, n'aboutira pas à autre chose qu'à une formule nouvelle, à une nouvelle interprétation. Est-ce la mort de la foi ? Y a-t-il autre chose à redouter (ou à espérer) pour elle, qu'un changement d'habitudes mentales, de vocabulaire, — douloureux, sans doute, et malaisé ? Mais qui ne voit le soulagement, la joie qui nous viendraient, si la science et la foi se retrouvaient enfin, ce qu'elles auraient dû être toujours, deux instruments de vie, qui n'ont rien à redouter l'un de l'autre, mais qui ont chacun leur emploi et qui peuvent et doivent s'aider l'un l'autre ?

JEAN WAGNER.

Digitized by Google

QUESTIONS ACTUELLES

LE SOCIALISME ET LA GUERRE

Il y a un antimilitarisme qui se réclame de l'Evangile, de l'Evangile interprété par Tolstoï. Il y en a un autre qui s'inspire des doctrines socialistes, et qui diffère essentiellement du premier. Cette distinction s'impose à tout esprit critique, malgré la peine que tant de gens se donnent pour mettre en circulation des formules mi-socialistes, mi-chrétiennes, faites à souhait pour embrouiller les questions. Comment les deux ordres d'arguments arrivent à se confondre dans certaines têtes, c'est une question de psychologie individuelle qui ne nous arrêtera pas. Mais il importe de signaler la contradiction des principes sous l'accouplement des mots. Si l'on pense devoir louer le socialisme de ce qu'il s'oppose en général aux armements et aux dépenses militaires, que ce soit du moins en discernant bien quels sont les motifs proprement socialistes de cette attitude. Jésus a dit : *Heureux les pacifiques!* Belle parole qu'il n'est pas à propos d'appliquer à tout ennemi de l'armée. Pas plus qu'il n'est raisonnable de saluer un disciple du Christ ami des pauvres en quiconque médit de la propriété.

Le socialisme, nous dit-on, fait une œuvre éminemment chrétienne, puisqu'il s'attaque au Mammon de la richesse, dénoncé par Jésus comme le grand ennemi du vrai Dieu. C'est sur cette thèse que M. Kutter — dont l'anti-mammonisme s'est mué

Digitized by Google

depuis lors en pangermanisme — a bâti tout son livre *Sie müssen* (1). Or, elle est sophistique au plus haut degré. A quel connaisseur même médiocre du cœur humain fera-t-on croire qu'il suffise, pour extirper l'avarice, de socialiser le capital? Jésus condamne l'attachement aux biens terrestres, qui se manifeste autant dans la convoitise du pauvre, plus excusable il est vrai, que dans la cupidité du riche. En faisant de la propriété de quelques-uns la propriété de tous, on morcellerait l'idole; l'idolâtrie subsisterait. Je ne prétends pas ici réfuter le socialisme; je dis seulement, dans l'intérêt de la clarté, que Jésus ne s'est point placé sur le terrain où se placent ceux qui poursuivent la transformation du statut social. Le grand obstacle que Satan opposait à son œuvre, il le trouvait non dans les institutions, mais dans les cœurs. La parole célèbre qu'on a traduite: *Vous aurez toujours des pauvres avec vous*, ne signifie nullement qu'il ait voulu éterniser la misère et infliger un blâme prophétique à ceux qui entreprendraient de la supprimer. Mais rien, d'un autre côté, ne permet de le considérer comme un adepte anticipé des méthodes socialistes. L'esprit qui les inspire n'est pas le sien. Le communisme spontané que la charité fait régner entre ses vrais disciples ne ressemble guère à celui qui se fonde à grands coups d'expropriations.

Quelque admirable que soit le désintéressemeut personnel de certains de ses adhérents, le socialisme n'obéit pas à une pensée de renoncement et d'ascétisme. De même, s'il compte dans ses rangs des hommes qui aiment très sincèrement la paix, on ne peut pas dire qu'il représente dans le monde, par son action collective, une volonté de débonnaireté et de pardon. Ce n'est pas pour suivre le précepte : *Aimez vos ennemis*, qu'il inscrit dans son programme la lutte contre le militarisme. C'est parce qu'il envisage cette lutte comme faisant partie de celle qu'il mène contre la société capitaliste. Dira-t-on qu'en cela précisément il s'emploie à l'établissement de la concorde universelle? Admettra-t-on que la guerre ne puisse survivre à l'abolition du capital privé? La psychologie et l'histoire s'insurgent contre cette illusion. Il est faux que les guerres soient toujours faites par les

(1) Traduit en français sous le titre de *Dieu les mène* (Saint-Blaise et Roubaix, 1908).

Digitized by Google

capitalistes et dans leur intérêt. Il est faux que tous les gouvernements bourgeois soient également responsables de la guerre actuelle. Jaurès, qui n'avait pas l'habitude de flatter les autorités de son pays, s'écriait dans un discours, la veille de sa mort : « Le gouvernement français veut la paix et travaille pour la paix » (1). Mais bien des socialistes pensent qu'on peut reconnaître la volonté pacifique dont la diplomatie de l'Entente a fait preuve en 1914, sans cesser pour cela d'imputer au capitalisme, dans un sens profond et général, la responsabilité de la crise. Ils tiennent pour démontré que toute l'histoire humaine est régie par des causes uniquement ou principalement économiques. Or, cette doctrine matérialiste supporte mal l'examen. Dans les rapports et dans les conflits des peuples, les causes de cet ordre jouent un grand rôle, mais non pas toujours un rôle prépondérant. On entend sans cesse répéter que l'Angleterre et l'Allemagne devaient être fatalement poussées à la guerre par leur antagonisme commercial. Pourtant nul n'était plus pacifiste en Angleterre que les financiers et les commerçants. Un socialiste, M. D. Parodi, s'exprime à ce sujet avec beaucoup de justesse. Cette guerre, dit-il, « la rivalité économique germano-anglaise la conditionnait peut-être, elle ne l'exigeait pas, puisqu'elle n'empêchait pas le profond et obstiné pacifisme des Anglais, et ne la rendait fatale que dans la mesure ou entraient en jeu l'ambition et la volonté d'hégémonie des Allemands, et leur militarisme, et leur philosophie mystico-réaliste : tous facteurs d'ordre extra-économique s'il en fut ». (2)

Personne ne songe à nier les gains fantastiques que les industries de la guerre rapportent à d'habiles profiteurs. Suivant les cas et les circonstances, le capital trouve son compte à la paix ou aux batailles. Il est capable de s'intéresser à tout. La thèse du matérialisme historique n'en est pas moins erronée. « Ce ne

(1) On sait qu'il a été fait grand état, en Allemagne, d'une prétendue lettre de Jaurès à M. Vandervelde, que celui-ci a catégoriquement déclaré être un faux. Voir E. VANDERVELDE, *La Belgique envahie et le socialisme international* (Paris, 1917), p. 225. Les documents relatifs à cette affaire ont été cités notamment dans la *Sentinelle* du 26 et du 27 avril 1916, et dans le *Journal de Genève* du 20 octobre 1916.

(2) *Le socialisme et la guerre*, Revue des nations latines, 1er oct. 1916, p. 277-278.

Digitized by Google

sont pas les intérêts qui mènent les hommes, ce qui les supposerait, sinon sages au sens moral du mot, au moins toujours prudents, prévoyants, calculateurs : ce sont les passions. Bien mieux, les intérêts eux-mêmes n'agissent pas comme des poids fixes dans une balance, mais transformés, évalués, interprétés par les passions : sauf les cas extrêmes de disette et de famine, les besoins n'émeuvent la volonté que selon la manière dont ils sont conçus, et par là intervient tout le tempérament individuel et national, toute une tradition et toute une histoire... La guerre a manifesté le rôle fondamental de ces facteurs moraux. » (1)

Qu'ajouter à ces lignes de si saine psychologie ? La cupidité est une âpre semeuse de discorde. Mais ni tous les hommes, ni tous les peuples, ne sont prêts à verser le sang par cupidité. Il en est que d'autres passions, et de plus nobles, font se lever en armes. Tant qu'il y aura des hommes sur la terre, il y aura dans leur cœur de vives affections, de grands désirs et de grandes haines. C'en sera assez pour les mettre aux prises les uns avec les autres, — même si de nouvelles formes d'hostilité et de concurrence viennent à remplacer les hideuses boucheries auxquelles nous assistons. La guerre ! Qui épuisera le sens de ce mot large comme la vie ? Le socialisme lui-même, si sévère dans sa réprobation des entreprises militaires, ne vit-il pas d'animosités profondes, d'un monde de griefs impardonnés ?

* * *

Ce que sera le socialisme en Europe, après la sanglante tourmente qui a interrompu son évolution, nul ne peut le dire. Mais nous savons ce qu'il était avant la guerre, et quel rôle jouait dans sa propagande le dogme internationaliste que les événements de 1914 ont si rudement ébréché.

Avant d'être un dogme, cependant, l'internationalisme ouvrier est un fait. Le développement de la grande industrie, dont les matières premières, les produits, les inventions, traversent continuellement les frontières, les progrès du machinisme, qui uniformisent les procédés de fabrication, la facilité croissante des communications et des échanges d'idées, ont brisé les cadres locaux où s'enfermait jadis la vie des travailleurs manuels. Il y

(1) D. Parodi, art. cité, p. 277.

Digitized by Google

a des préoccupations qui sont communes, d'un pays à l'autre, à tous les hommes du même métier et en général à tous les hommes de métier. Qu'ils se concertent, qu'ils débattent ensemble les questions qui les intéressent, qu'ils avisent ensemble aux moyens d'améliorer leur situation, quoi de plus naturel? La science, elle aussi, a ses assises mondiales, qui ne l'empêchent pas d'ailleurs de se mettre au service des plus furieux antagonismes nationaux. Quant à la haute finance, le caractère international de ses opérations est si patent que d'aucuns lui attribuaient, ni plus ni moins qu'à la démocratie sociale, le pouvoir de conjurer le cataclysme européen.

Les congrès du travail ne sont pas les seuls dont le sort paraisse compromis. Laissons la question de savoir si et dans quelles conditions les ouvriers des nations alliées pourront rentrer en relations avec ceux qu'ils appelaient leurs « camarades » allemands. Prenons le problème tel qu'il se posait avant la guerre. tel qu'il se pose encore, dans son intégrité théorique, pour les gens à qui la guerre n'a rien appris. Les travailleurs de nationalité différente ont des intérêts communs. N'en ont-ils pas qui se heurtent ou divergent? A côté de ce qui les rapproche, n'y a-t-il rien qui les sépare? Ne doivent-ils pas tenir compte, jusque dans leurs revendications professionnelles, de certaines impossibilités de sentir et de penser identiquement, qui correspondent aux différences de tempérament national?

Comme nous le verrons tout à l'heure, des penseurs socialistes parmi les plus éminents estiment que le prolétariat ne peut pas se passer de la patrie. Mais, pour les internationalistes stricts, la lutte de classes prime tout, absorbe tout, exclut jusqu'au souci d'assurer la défense du sol national. Sous combien de formes ne nous a-t-on pas servi le fameux adage de Karl Marx : « Les ouvriers n'ont pas de patrie »! Combien de fois n'avons-nous pas entendu dire que le prolétaire a pour frères les prolétaires de toute race et de toute langue, et pour ennemis les capitalistes du monde entier!

Ce principe d'antagonisme social n'est pas tout le socialisme; il est inhérent au socialisme, cependant. Il pénètre les formes d'action et de pensée socialistes les plus éloignées des brutalités qui alarment les bonnes âmes et choquent les gens de goût. Antimilitariste, pacifiste à ses heures, le socialisme n'est pas ce

Digitized by Google

qu'on peut appeler pacifique. Quand il s'oppose à la guerre entre nations, c'est qu'il mésestime les valeurs qui y sont engagées. Il ne répugne pas en principe, et pour le règlement de ses propres affaires, à l'emploi des moyens violents. Son aîné, le communisme révolutionnaire, a sur la conscience plus d'un épisode où le sang a coulé.

Viv' la Commune de Paris (*bis*)
Ses mitrailleus's et ses fusils, (*bis*)

chante un des couplets de la Carmagnole sociale. Le collectivisme orthodoxe d'aujourd'hui sait mauvais gré aux communards de leurs « préjugés patriotiques ». Il ne peut désavouer, sinon par raison d'opportunisme, la vigueur meurtrière de leur élan insurrectionnel (1). N'est-ce pas toujours à des mesures coercitives qu'il compte recourir pour vaincre la résistance des défenseurs du capital ? Ses procédés de contrainte et d'intimidation ne sont plus ceux qu'on employait à l'époque romantique des barricades et des combats dans les rues. Mais son organisation est et veut être une organisation de combat. Si les socialistes dits politiques reprochent aux syndicalistes de trop négliger les armes que le suffrage universel met entre leurs mains, ce n'est point qu'ils aient envie d'en revenir à l'humanitarisme de la génération de 1840, qui attendait tout de l'extension des droits populaires. Et ce n'est pas pour obéir à des scrupules évangéliques que d'avisés tacticiens de la guerre sociale dissuadent la classe ouvrière de mettre toute son espérance dans le « grand soir ». Ils ne contestent pas la légitimité, voire dans certains cas la nécessité de l'action directe. Mais ils estiment qu'un coup de force réussi du prolétariat n'aboutirait d'abord qu'à substituer au gouvernement bourgeois une dictature plébéienne et n'apporterait pas à lui seul le salut économique rêvé. Ce sont là des discussions de méthode qui laissent le principe intact. Pour les collectivistes parlementaires, comme pour les adeptes exclusifs de l'agitation syndicale, le bourgeois est l'en-

(1) « Est-ce que toutes nos révolutions populaires ne sont pas des actes de violence contre autrui ? » écrit M. Ch. Maillard. « Pourtant nous les honorons, alors que nous traitons d'assassins les gouvernements qui ripostent par la violence. » (*Le socialisme et la reconstitution intégrale de la France*, 1916, p. 79-80.)

Digitized by Google

nemi à réduire, à terroriser, à rançonner systématiquement, en attendant de pouvoir le dépouiller de tout ce qu'il possède, de tout ce dont il a frustré la collectivité. « Le prolétariat ne sera vigoureux qu'autant qu'il sera égoïste, et qu'il différenciera ses intérêts d'avec ceux de toutes les autres couches sociales... C'est sous le terrorisme grandissant qu'exercent les prolétaires organisés, avec leur classe jalousement isolée, que les gouvernements se résolvent à des concessions. »

Ainsi s'exprimait, dans son livre très bien fait, *L'avenir du socialisme*, un auteur relativement modéré, M. Paul Louis (1). Changez quelques-unes des expressions dont il se sert, et vous aurez un programme où l'on croirait reconnaître celui du militarisme prussien : c'est par la terreur de ses victoires, par la supériorité écrasante de son organisation, que l'Allemagne, affranchie de toute sentimentalité, imposera sa volonté au monde. Ce sera, d'ailleurs, pour le bien du monde. Seule, la domination du peuple élu peut conduire le genre humain dans les voies fleuries du progrès et du bonheur. De même les journaux et les manifestes du socialisme nous assurent que la Révolution sociale vaudra à l'humanité une ère de paix et de liesse dont l'ex-bourgeoisie, privée de ses biens et revenue de ses fautes, ne pourra que savourer la douceur. Dans un article célèbre, dont le style magnifique enthousiasma nos jeunes ans, Jaurès écrivait ceci : « La mort sociale de la bourgeoisie comme classe sera pour elle ce que serait pour les hommes la mort organique, si, après les épreuves de l'agonie, ils retrouvaient dans une vie plus lumineuse et plus haute le sens de leur vie passée ». (2) On ne saurait prêcher plus persuasivement le mépris du présent siècle à quelqu'un que l'on désire voir disparaître. Quels dangereux ennemis pour les individus, les peuples, les classes, que ceux qui s'attribuent la mission de les contraindre à la félicité !

Le parallèle serait aisé à poursuivre. Citons de nouveau M. Paul Louis. « Les faits ont attesté, avec leur vertu propre, que la classe ouvrière n'obtient que ce qu'elle prend. » (3) Ce langage

(1) Paris, 1905, p. 89.
(2) *Socialisme et liberté*, Revue de Paris, 1er déc. 1898, p. 485.
(3) *Op. cit.*, p. 175.

Digitized by Google

est celui de tous les impérialismes du monde. Voici maintenant des considérations destinées à montrer que le prolétariat ne doit pas se laisser arrêter dans sa marche conquérante par un respect « pédantesque » de la légalité. Je ne puis m'empêcher de trouver qu'elles ressemblent à celles par lesquelles on essaie de justifier la violation de la neutralité belge. « D'abord, qu'est-ce que la légalité ? Il y a autant de légalités que de nations ; il y en a parfois davantage... Le prolétariat peut-il transformer universellement la propriété en s'aidant de légalités aussi disparates ? » Bien plus, explique l'écrivain socialiste, là même où le jeu des institutions semble le plus favorable aux entreprises prolétariennes, le statut légal devient une arme redoutable entre les mains des possédants. Ils réussiront toujours à fausser les scrutins en attachant à leur cause une fraction de la plèbe. « La domination financière des industriels, des agriculteurs, des banquiers, s'exerce tout aussi bien, sinon mieux, dans les pays de suffrage universel et d'apparente démocratie que dans les autres... Comment s'étonner que des minorités fortement éduquées sortent un jour de la constitution et de la loi, pour s'affranchir coûte que coûte et affranchir les majorités avec elles ? Sans doute le prolétariat dispose de toutes sortes de prérogatives politiques,... et c'est même parce qu'il les possède assez généralement que la subversion violente ne saurait être son unique recours ; mais qui donc arrêterait son élan, le jour où il s'apercevrait de la stérilité de ses conquêtes et de l'impuissance de ses droits abstraits (1) ? » Tout cela revient à dire : La légalité ne saurait passer pour respectable que là où elle ne nous gêne pas. Mais en somme, n'est-elle pas partout gênante, ou ne peut-elle pas partout le devenir ? La conclusion est claire : il faut faire comme on peut. Nous savons, hélas ! à quoi mènent ces principes, quand on les applique à la solution des affaires internationales. Tant pis pour les petits Etats qui se mettent au travers de l'élan de l'Allemagne, à l'heure où elle a désappris le respect des conventions et des traités qui entravent sa volonté de puissance !

Je n'abuserai pas de ces rapprochements trop faciles. Et je n'irai pas chercher, dans les feuilles syndicalistes des années

(1) *Op. cit.*, p. 311-313.

Digitized by Google

passées, tous les endroits où il était question de répondre au décret de mobilisation par l'insurrection, la grève générale, le sabotage des chemins de fer. Parmi ceux qui allaient semant ces paroles insensées, il en est trop qui, depuis lors, sont morts héroïquement pour leur pays. Aussi bien n'est-ce pas de ceux-là seulement qu'il convient de dire que leur antimilitarisme s'en prenait non à la guerre en soi, mais à une guerre qu'ils n'envisageaient pas comme leur guerre. Du moment que l'on tient pour impossible de résoudre certains litiges sociaux sans recourir à la contrainte, et que l'on agit selon cette conviction, on peut être fondé à se décerner des brevets de logique, de courage, de sincérité, de tout, sauf de pacifisme. Ce qui constitue la guerre dans son essence, ce n'est pas l'appareil militaire, ce n'est pas la façon dont on s'habille pour la faire ni les armes avec lesquelles on la fait. C'est l'exploitation de la force, le recours offensif ou défensif à des actes de coercition. Or, l'antimilitarisme socialiste est en rapport étroit avec la théorie qui partage la société en deux classes aux intérêts irréconciliablement opposés ; il se fonde sur cette séparation, sur cet antagonisme envisagé comme devant se substituer à tout autre, et non point sur la prohibition morale de la violence.

*
* *

Cela est si vrai que, dans la mesure où le socialisme veut bien admettre que la classe ouvrière est intéressée à l'existence et à l'intégrité des patries, il admet aussi, quoique avec diverses réserves, qu'elle a le droit et le devoir de participer en armes à la défense du patrimoine national.

Chez les interprètes les plus autorisés de la pensée socialiste, la préoccupation apparaît de concilier le dur Evangile de Karl Marx, qui subordonne tout aux exigences de la lutte économique, et la tradition de l'idéalisme révolutionnaire, qui appelle les nations à l'indépendance comme les individus à la liberté. Dans un article écrit à propos de la guerre, et dont il m'a paru intéressant de confronter les vues avec celles que le même auteur émettait il y a une dizaine d'années sur l'hostilité des classes et l'égoïsme sacré du prolétariat, M. Paul Louis s'attache à montrer qu'en matière de nationalité et de droit des peuples, l'Internationale ne s'écarte pas des maximes de la Révolution.

Digitized by Google

« Le socialisme, dit-il, a toujours combattu, du moins théoriquement, doctrinalement, la guerre comme un mal ; ce qui ne signifie point, et les décisions de ses congrès sont catégoriques à cet égard, qu'il n'ait pas admis le caractère obligatoire de certaines luttes... Il n'a jamais hésité à proclamer ces deux principes, d'ailleurs intimement liés l'un à l'autre : les nationalités ont le droit de disposer librement d'elles-mêmes ; elles ont le devoir de se défendre de toute agression. » (1)

On sent, dans cet article, une intention d'apologie. L'auteur veut laver le socialisme français du reproche de s'être laissé prendre à des formules internationalistes trop bien faites pour couvrir les visées de l'impérialisme allemand. Il n'y réussit, malgré son talent, que dans une médiocre mesure. A rien ne sert de voter des résolutions en faveur de la libération des nations opprimées, quand d'autre part on ne cesse de dénoncer comme de dangereux chauvins tous ceux qui, dans les pays menacés, prêchent la vigilance militaire, tous ceux qui, dans les pays dépossédés de quelque province, refusent de s'incliner devant le fait accompli. Même après les cruelles expériences de 1914, le désir de la reprise des rapports internationaux s'est traduit chez les socialistes des nations alliées, à la Conférence de Londres et ailleurs, par un langage assez étrange, où voulait s'affirmer à la fois la volonté de vaincre et l'intention d'empêcher qu'on allât en cas de victoire jusqu'aux mesures radicales seules propres à délivrer l'Europe du cauchemar prussien.

Il n'en est pas moins intéressant de constater que le socialisme officiel s'est toujours senti obligé de compter avec l'idée de patrie, et par conséquent de répudier les doctrines d'un antimilitarisme trop absolu. *Les nations ont le devoir de se défendre*. Il suffirait d'un peu de logique pour déduire de cette affirmation la nécessité d'une intense préparation militaire. Un gouvernement résolu à s'interdire toute agression, un gouvernement qui, à la veille de la guerre, retire ses troupes à huit kilomètres de la frontière afin de mettre plus sûrement le bon droit de son côté, ce gouvernement-là s'impose une attitude honorable mais désavantageuse. Il aurait besoin, pour en compenser l'inconvé-

(1) *Le socialisme et le principe des nationalités*, Revue des nations latines, 1er juillet 1916, p. 389-398.

Digitized by Google

nient, de disposer de ressources d'autant plus énormes en hommes et en matériel. Autrement il risque d'être dominé d'emblée par un adversaire qu'aucun scrupule n'empêche d'inscrire l'attaque préventive au nombre de ses moyens défensifs.

C'est là qu'éclatent les différences d'éducation nationale et de tempérament national. Chaque peuple entend à sa manière l'application du droit de se défendre. Et malgré toutes les décisions internationales qui sont censées les mettre d'accord, les socialistes de chaque pays pensent *nationalement* à cet égard, suivent l'orientation historique et la disposition sentimentale qui prévaut dans leur patrie.

* * *

« Nous avons besoin du pays où nous sommes nés, du sol sur lequel nous vivons et de la langue que nous parlons, pour faire de notre pays le plus beau et le plus parfait qui existe au monde. » Ainsi parlait Bebel au Congrès socialiste allemand de Essen, en 1907. Et au Congrès international de Stuttgart, il répondait en ces termes à M. Hervé, qui professait alors le plus pur antipatriotisme : « Il n'est pas vrai que le prolétariat n'ait pas intérêt à être d'un pays plutôt que d'un autre, ne serait-ce qu'à cause de la différence de langue, de culture et de race. Il ne serait pas indifférent aux Allemands d'être gouvernés par des Français, en langue française. » Il n'y aurait rien à redire à de pareilles déclarations, si l'expérience ne nous avait appris à y discerner ce quelque chose de très allemand, de très prussien surtout, que M. G.-K. Chesterton a défini le « refus de réciprocité » (1), l'incapacité de comprendre et de respecter le patriotisme des autres.

La façon d'agir de la majorité des socialistes allemands, depuis le début de la guerre, a été un sujet d'étonnement pour bien des gens et de scandale pour les socialistes des pays alliés, qui leur reprochent d'avoir failli à leur tâche internationale. Pourtant ne connaissait-on pas déjà leurs tendances réalistes, leur amour de l'organisation et de la force disciplinée, leur dédain pour les raisons de sentiment ? De bons observateurs ne

(1) *La barbarie de Berlin*, trad. par Isabelle Rivière (Editions de la Nouvelle Revue française).

Digitized by Google

s'étaient pas fait faute de prédire qu'une fois l'état de guerre proclamé, le même courant d'unanimité belliqueuse emporterait l'Allemagne ouvrière et la Prusse des hobereaux. C'est ce qui est arrivé, en dépit de quelques protestations courageuses comme celle de Karl Liebknecht, protestations qui gardent leur caractère tout individuel, même si l'on y ajoute par souci de justice celles que la censure a pu étouffer. Dans la suite on vit les dirigeants de la social-démocratie s'émouvoir en faveur de la paix et n'épargner aucun effort pour amener le prolétariat français, anglais, belge, italien, russe, à agir dans le même sens. Démarches trop tardives, et trop visiblement d'accord avec les intentions de la politique impériale, désireuse de recueillir le bénéfice d'un *statu quo* victorieux, pour détruire l'effet de l'attitude qui fut à quelques exceptions près celle de tout le socialisme allemand, à l'heure où les Empires centraux se ruaient à la curée. Le vote des crédits de guerre par la fraction socialiste du Reichstag : voilà le grand fait dont la signification reste, malgré les discussions postérieures entre partisans et adversaires des annexions.

Il est assurément impossible de concilier cette attitude collective avec la doctrine internationaliste et les déclarations des congrès. C'est en vain que les intéressés cherchent à sortir de contradiction en acceptant le mythe officiel de l'Allemagne pacifique et innocente, acculée à une guerre de défense par la méchanceté de ses ennemis. La vérité est que la social-démocratie a suivi, comme toute son éducation l'y inclinait, la voie qui lui paraissait conduire l'Allemagne à l'avenir matériel le plus largement assuré. Quand l'égoïsme de classe auquel les théories collectivistes font appel n'a pas pour contrepoids une forte tradition humanitaire et libérale, il peut se retourner contre le collectivisme lui-même ou l'induire à de singulières déviations. Il peut s'incorporer à l'égoïsme de race, au nationalisme, en y apportant un élément particulier de virulence.

Dans d'autre pays, ce contrepoids existe. Héritiers de tout un passé classique et chrétien, les socialistes français en subissent l'influence, parfois même plus qu'ils ne le voudraient. Ils aiment à s'en référer à la Déclaration des droits de l'homme, encore qu'elle érige en immortel principe le respect de la propriété. Ils se flattent de tirer les conclusions naturelles des pré-

Digitized by Google

misses égalitaires posées par la Révolution. Abolir le privilège des possédants, disent-ils, c'est achever l'œuvre révolutionnaire ; nous voulons la liberté économique, sans laquelle la liberté politique n'est qu'un leurre. « Le socialisme est l'individualisme logique et complet. » (1)

C'est bien précisément, remarquons-le, parce qu'il exalte l'individu jusqu'à en faire « la mesure de toutes choses » (2), que le socialisme associe trop souvent la négation de la patrie à la négation de la propriété. Si l'individu est la norme de tout, si rien ne compte que ses besoins, ses aspirations et ses révoltes, j'ai le droit de tenir pour injuste et vexatoire la loi qui garantit à mon voisin la possession d'un bien-être ou d'un luxe dont je ne jouis pas. Si l'individu est la norme de tout, je puis dénoncer dans le patriotisme, comme dans la foi religieuse, comme dans le sentiment familial, un reste de superstition et d'esclavage. Que m'est-elle, cette nation, cette entité ethnico-géographique au nom de laquelle on prétend m'imposer tant d'obligations et même de sacrifices ? Que lui dois-je, sinon de me trouver placé sous la même tutelle législative et administrative qu'une foule de gens avec qui j'estime n'avoir rien de commun ? A ces jugements d'un subjectivisme borné, les socialistes capables de réfléchir, ou doués d'un certain sens des réalités sociales, répondent par des appréciations plus justes. Ils savent que le vieux mot de patrie, ou le mot plus moderne et plus technique de nationalité, recouvre des choses qui ne leur sont pas indifférentes, qui ont même pour eux un intérêt vital. Mais, socialiste ou non, un homme nourri d'idées françaises ne conçoit pas que ce qui l'attache à sa patrie puisse jamais le séparer de l'humanité. Incurablement idéalistes, malgré la violence des passions qui les soulèvent, les foules dont Jaurès se faisait applaudir n'imaginent le bonheur du prolétariat que réalisé dans une vaste confédération de peuples, tous souverains, autonomes, égaux en droits.

On ne saurait en dire autant des masses populaires allemandes. Les motifs de mécontentement politique ne leur manquent

(1) Jaurès, art. cité, p. 499.

(2) « C'est l'individu humain qui est la mesure de toute chose, de la patrie, de la famille, de la propriété, de l'humanité, de Dieu. » (*Ibid.*, p. 506.)

Digitized by Google

pas. Elles peuvent blâmer certains procédés de l'autorité impériale, souhaiter moins d'arbitraire, plus de liberté. Elles ne laissent pas cependant de participer à l'état d'esprit qui fait qu'un Allemand prussianisé ne se sent vraiment libre que dans un monde assujetti à la domination de l'Allemagne.

Dans tous les pays, sans doute, des sceptiques parmi les ouvriers hésitent à croire que l'harmonie et le bien-être universels puissent s'établir par une transformation révolutionnaire des conditions sociales, expropriation générale ou socialisation des moyens de production. En Allemagne, la tentation est forte de chercher dans un régime existant, qui s'est prouvé capable de devenir un irrésistible système de centralisation industrielle et économique, les garanties d'amélioration concrète que l'on s'inquiète de ne pas trouver dans le vague des plans d'organisation communiste. Bien mieux que le collectivisme, son frère ennemi le socialisme d'Etat est propre à rallier le suffrage des esprits positifs dont le mécontentement n'est pas enclin à se repaître de mirages.

C'est pourquoi la social-démocratie allemande, comme le rappelle la résolution votée le 24 septembre 1916 par la Conférence impériale du parti socialiste, « s'est rangée aux côtés de la totalité du peuple allemand » pour marcher à cette guerre soi-disant défensive dont les instigateurs attendaient un accroissement formidable de la puissance et de la richesse de l'Empire. Le député socialiste Hænisch a eu le mérite de la franchise en écrivant au *Vorwærts :* « En ce qui concerne les fameuses annexions, je n'ai pour ma part jamais caché que, dans l'intérêt du peuple allemand, et en particulier de la classe ouvrière, je juge extrêmement souhaitable de porter notre frontière orientale à une grande distance en avant... Il n'est pas moins désirable d'avoir des garanties réelles pour empêcher que la Belgique ne demeure à l'avenir la base d'opération de l'Angleterre contre l'Europe centrale, en tant que ces garanties peuvent être obtenues en maintenant la vie politique propre du peuple belge (1)... je déclare tout franchement que, à mon avis, les buts de paix de la social-démocratie doivent se situer à peu près dans la même direction que les buts de paix exposés par le chancelier de l'Empire

(1) Inutile d'insister sur le peu de valeur de cette restriction.

Digitized by Google

dans son discours du 9 décembre 1915 et plus tard. Je dis cela au risque d'être de nouveau taxé par le *Vorwœrts* de socialiste-impérialiste ou autrement. Aujourd'hui on ne doit vraiment plus avoir peur des mots » (1).

Impérialisme, militarisme, ce sont des mots en effet devant lesquels la classe ouvrière d'un grand pays monarchique ne saurait reculer, du moment qu'elle met ses intérêts économiques au-dessus de tout et qu'elle en voit la meilleure garantie dans la forte structure de cet empire, dans ses capacités énormes de résistance et d'expansion. Un gouvernement comme celui de l'Allemagne n'a pas à craindre de pressurer la bourgeoisie pour subvenir à ses dépenses de guerre; il recourt tout uniment à des mesures expropriatrices qu'un gouvernement républicain hésite à adopter. Et l'ensemble de la population profite des ressources qu'il se procure par la conquête et la spoliation. L'armée, tant de fois honnie et conspuée, l'armée, ce chien de garde du capital, devient dans ce système un instrument au service des espoirs prolétariens. Nous voilà loin, semble-t-il, du mot d'ordre de l'Internationale : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! » Mais les pangermanistes d'extrême-gauche n'ont pas cru manquer au socialisme en travaillant à l'établissement d'une hégémonie dont le peuple allemand devait retirer des avantages si positifs, au triomphe d'une organisation supérieure dont les autres peuples ne pouvaient mieux faire que d'accepter avidement les bienfaits.

Cette effrayante évolution de la logique marxiste dans les cervelles allemandes ne date pas d'hier. En 1899, on discutait en Allemagne un programme d'augmentation de la flotte. Il parut sur cette question, dans les *Sozialistische Monatshefte*, un article qui prend un intérêt extraordinaire à la lumière des événements de notre temps (2). En voici la substance. L'auteur déclare, comme on pouvait s'y attendre, que son parti ne saurait partager l'enthousiasme dont exultent les patriotards (*unsere Hurrahpatrioten)* à la pensée de tous les torpilleurs et de tous les cuirassés qui vont être mis à la mer. La classe ouvrière

(1) *Vorwärts*, supplément au n° du 5 septembre 1916.

(2) E. Rother, *Zur Theorie der Flottenfrage*. Sozialistische Monatshefte, décembre 1899, p. 639-644.

Digitized by Google

allemande a trop à se plaindre des partis bourgeois pour se laisser distraire de la lutte qu'elle soutient contre eux. Elle ne peut appuyer les projets du gouvernement. Si toutefois elle voulait, par hypothèse, faire abstraction des motifs immédiats qui l'en empêchent, elle trouverait des raisons non pas de craindre, mais de souhaiter un accroissement des forces navales et militaires de l'Empire. De deux choses l'une, en effet. Ou bien on admet la théorie suivant laquelle la société capitaliste est vouée à une catastrophe qui permettra au prolétariat de s'emparer brusquement du pouvoir. Alors, à moins de supposer — ce qui serait absurde — que toutes les nations du monde soient prêtes à se convertir en même temps au socialisme, il faut prévoir que le peuple allemand, en pleine période d'organisation collectiviste, se trouvera aux prises avec de redoutables concurrences et de graves difficultés. S'il ne dispose pas de grandes colonies, il manquera de matières brutes pour son industrie, de denrées alimentaires pour son ravitaillement. Or, « sans flotte de combat, pas d'empire colonial. Si l'on construit aujourd'hui vaisseaux de guerre sur vaisseaux de guerre, cette flotte sera pour nous — dans la supposition toute théorique que nous avons admise — le plus puissant moyen d'établir et de consolider le régime socialiste de l'avenir ». Ou bien, — autre hypothèse, — le capitalisme surmontera ses « contradictions immanentes », échappera à la ruine qui semble être une conséquence inévitable de la surproduction. La catastrophe attendue ne se produira pas ou sera ajournée on ne sait pour combien de générations. Dans ce cas le prolétariat allemand, dont les destinées économiques continueront à être liées à celles de la classe capitaliste allemande, aura tout intérêt à ce que l'Allemagne domine le marché du monde. Mais comment s'assurer cette domination, sinon par la force des armes, puisque le moment vient tôt ou tard où la diplomatie à bout d'artifices doit céder la parole au canon ? Donc « il est de la plus haute importance pour la classe ouvrière allemande que l'Allemagne soit armée jusqu'aux dents et ait à sa disposition le principal instrument de la future guerre commerciale, une flotte puissante ».

L'auteur de ces considérations, je le répète, ne leur attribuait qu'une valeur purement hypothétique. Cela ne les a pas empêchées de faire leur chemin. Sans doute il y a encore en Allemagne

Digitized by Google

des *Hurrahpatrioten* qui trouvent qu'un Scheidemann, par exemple, n'est pas un apôtre assez ardent du Deutschtum. Et je sais tout ce que Haase, Kautsky, Bernstein, ont dit contre la politique des annexions. Mais, en somme, le gouvernement de Guillaume II serait bien difficile s'il n'était pas content de l'appui que les socialistes lui ont prêté.

L'histoire retiendra comme particulièrement typique le récit de la conversation qui eut lieu au début de la guerre, à la Maison du peuple de Bruxelles, entre des socialistes belges et deux socialistes allemands en uniforme (1). L'un de ceux-ci, le Dr Koster, entreprit de démontrer à ses interlocuteurs que la Belgique aurait évité tous les malheurs qui l'ont frappée en laissant tranquillement passer les armées allemandes ; elle aurait, par surcroît, bénéficié de tous les privilèges de la Kultur. Et comme on lui alléguait les traités à respecter et l'honneur national à défendre, il répondit : « L'honneur d'une nation, c'est là de l'*idéologie bourgeoise* dont les socialistes n'ont que faire ; quant aux traités internationaux, ils ne peuvent tenir en cas de guerre. » On n'arriva pas à s'entendre. Toute discussion est impossible entre des gens qui n'ont de commun, ainsi que le fit remarquer un des Belges, que la possession d'un estomac. Il faut avoir un cœur pour comprendre la vieille devise :

Plutôt mourir de franche volonté
Que du pays perdre la liberté...

*
* *

En France, avant 1914, les élus du parti socialiste s'opposaient régulièrement aux mesures destinées à accroître la force combative de leur pays. La plupart d'entre eux, pourtant, entendaient bien ne pas être traités d'anti-patriotes. Ils se figuraient que la social-démocratie allemande, sincèrement gagnée à la cause de la fraternité internationale, imposerait la paix à l'Empire en cas de conflit. Illusion peu pardonnable certes, car les avertissements ne leur avaient pas manqué. Mais illusion qui explique que cette politique d'obstruction militaire ait pu s'allier dans leur esprit avec l'affirmation théorique du bon droit de la défense armée chez les peuples brutalement attaqués.

(1) Cité par VANDERVELDE, *Op. cit.*, p. 204 et suiv.

Digitized by Google

Nul n'a contribué plus que Jaurès à endormir la démocratie française, à lui verser comme un opium délétère les promesses d'universel désarmement. C'est lui cependant qui disait il y a vingt ans : « Il est du devoir de tous les socialistes, dans tous les pays, de protéger chacun leur patrie contre toutes les agressions possibles ». Et comme la Chambre mêlait aux applaudissements les exclamations de surprise : « Je m'étonne des marques de satisfaction étonnée qui semblent accueillir ces paroles, comme si l'on avait jamais pu sérieusement et honnêtement nous prêter une autre pensée » (1).

On est en droit de penser que si un fanatique ne l'avait assassiné à la veille de la guerre, Jaurès aurait mis toute la force de son éloquence au service de la Belgique violée, de la France assaillie, du droit foulé aux pieds, et se fût tenu assez à l'écart des palabres de Zimmerwald et de Kienthal pour ne point mériter les tendancieux éloges qui ont été décernés à sa mémoire du côté allemand. Dans sa pensée, l'intérêt même du socialisme exigeait que la France, nation d'avant-garde, pût compter sur le dévouement de tous ses enfants. On a de lui de très belles pages sur la patrie. Il ne croit pas que le patriotisme soit lié à la propriété foncière et n'existe que pour ceux qui possèdent le sol. Il proteste contre une théorie qui réduirait l'admirable œuvre nationale de Jeanne d'Arc à la portée d'un mouvement terrien. Et il répond à ce qu'il appelle la « boutade » de Karl Marx par des paroles comme celles-ci, qui semblent prophétiser le grand sursaut du peuple de France, uni soudain et ferme devant l'agresseur : « A l'intérieur d'un même groupement, régi par les mêmes institutions, exerçant contre les groupements voisins une action commune, il y a forcément entre les individus, même des classes les plus opposées ou des castes les plus distantes, un fonds indivisible d'impressions, d'images, de souvenirs, d'émotions. L'âme individuelle soupçonne à peine tout ce qui entre en elle de vie sociale, par les oreilles et par les yeux, par les habitudes collectives, par la communauté du langage, du travail et des fêtes, par les tours de pensée et de passion communs à tous les individus d'un même groupe que les influences multiples de la nature et de l'histoire, du climat,

(1) Séance du 7 mars 1895. JAURÈS, *Action socialiste*, 5e édition (Paris, 1899, p. 410-411).

Digitized by Google

de la religion, de la guerre, de l'art, ont longuement façonné. Même pour se railler, pour s'outrager, deux individus de classes hostiles, en un même pays, sont obligés de faire appel à des ressources communes... C'est le mystère, c'est le prodige des âmes individuelles qu'elles soient à la fois impénétrables et ouvertes. Tout le groupe historique dont elles font partie, dont elles sont solidaires, les affecte sans cesse et les émeut, souvent à leur insu. C'est seulement dans les grandes crises, quand un grand événement remue toute la profondeur et toute l'étendue d'un groupe humain, que cette solidarité se révèle pleinement à elle-même. Mais ces formidables crises de passion collective seraient impossibles si un fonds inaperçu d'impressions communes ne s'était pas formé, dans la familiarité des jours, au fond de toutes les consciences » (1).

Pour d'autres, le sort de la France est indissolublement uni au sort de l'Eglise. Pour Jaurès, la cause de la France s'identifiait avec celle de la démocratie. Rien n'est plus français, certes, que cette façon d'associer la dévotion patriotique au culte de quelque grand idéal humain. Pacifiste jusqu'à se griser de propos qui comblaient d'aise les ennemis de son pays, il s'enthousiasmait pourtant au souvenir des exploits guerriers de l'âge révolutionnaire ; il admettait la guerre telle que la première République l'avait faite, guerre d'un peuple résolu à défendre sa liberté jeune et fière contre les assauts réactionnaires de l'étranger. Et il voulait prévoir le cas où la France républicaine, après avoir tout fait pour prouver sa volonté pacifique, se retrouverait dans l'alternative d'accepter la lutte ou de périr. C'est à cette préoccupation que répond son livre l'*Armée nouvelle*. Est-il vrai que les expériences de la guerre actuelle — ainsi qu'on nous l'assure dans la préface de l'édition de 1915, — ont apporté une éclatante confirmation à l'idée maîtresse de ce livre ? Il semble, à vue de profane, que si cette guerre a prouvé la nécessité de donner beaucoup de soin à l'instruction et à l'entraînement des réserves, comme Jaurès demandait qu'on le fît, elle a prouvé aussi combien il est important de disposer d'une puissante armée permanente, utilisable comme force de premier choc. Mais je ne discuterai pas, n'en ayant pas la com-

(1) *L'organisation socialiste de la France. L'armée nouvelle.* Réédité par l'Humanité (Paris, 1915), p. 449-450.

Digitized by Google

pétence, la valeur technique du système de « nation armée » que Jaurès préconisait. Qu'il me suffise de relever ce contraste, qui prend rétrospectivement une signification profonde : le grand leader de l'extrême-gauche, le grand prophète de la réconciliation universelle, entreprenant de dresser le plan de la cité de ses rêves, et commençant par rédiger, seul témoin qui nous reste de cette vaste entreprise, tome unique et premier de son *Organisation socialiste de la France*, — un gros mémoire à l'appui d'un projet de loi militaire ! Ce fut sa façon de prouver que, malgré toutes les lacunes de son jugement et toutes les éclipses de sa clairvoyance, il apercevait le danger d'un raisonnement humanitaire perdu en pleine abstraction : « Il n'y a plus d'Icaries. Le socialisme ne se sépare plus de la vie, il ne se sépare plus de la nation... L'internationalisme abstrait et anarchisant qui ferait fi des conditions de lutte, d'action et d'évolution de chaque groupement historique, ne serait qu'une Icarie, plus factice encore que l'autre et plus démodée » (1).

Ces sages paroles du grand tribun, dont on regrette que sa politique ne se soit pas toujours inspirée, la réalité présente les souligne d'un trait de feu et de sang. Il n'y a plus d'Icaries. Le mirage internationaliste a vécu. Il faut pourvoir à la défense des patries, sous peine de voir la part de l'humanité supérieure qu'elles détiennent retourner avec elles au néant (2). Il le faut... ou il l'aurait fallu. Les idéaux les plus nobles n'ont pas la vertu de s'imposer si l'on n'est pas, d'avance, décidé et prêt à se battre pour qu'ils survivent. La notion même du droit des gens, notion acquise dans le passé au prix de tant de luttes, il suffit d'une inique victoire pour la frapper de caducité.

* * *

Je ne puis conclure qu'en essayant de me résumer.

Quand le socialisme s'affirme antimilitariste, ce n'est pas qu'il

(1) *Op. cit.*, p. 454.

(2) Cf. Georges Renard, *Le régime socialiste*, (2e éd., Paris 1898, p. 69) : « Défendre la patrie, ce n'est pas seulement défendre foyers, personnes, instruments et produits du travail national, c'est encore pour un peuple sauver de la destruction son idéal, sa façon de concevoir le monde, ses aspirations vers le mieux, les germes d'avenir dont il est dépositaire, et ainsi travailler du même coup pour soi-même et pour l'humanité ».

Digitized by Google

s'inspire d'une doctrine qui réprouverait tout emploi, même défensif, de la violence ; c'est qu'il entend vouer toutes ses forces de combat à la destruction du capitalisme, lutter internationalement contre cet ennemi international. Mais il se heurte à l'impossible lorsqu'il veut s'organiser sur le seul principe de la lutte des classes, sans tenir compte de la distinction et de la rivalité des patries. C'est ce qui apparaît aujourd'hui avec plus de clarté que jamais. Comme le dit si bien M. Parodi (1), « les socialistes de France, de Belgique ou d'Angleterre, ont vu jusqu'à l'évidence, dans l'agression et le pillage et le meurtre, que la nation était la plus positive des réalités sociales, et qu'avoir à faire au soldat ennemi, fût-il socialiste d'étiquette, était autre chose qu'avoir à faire au patron ! »

Qu'ils le veuillent ou non, les socialistes font partie d'un groupement ethnique et national et en subissent l'influence, malgré l'uniformité convenue de leurs revendications économiques. Pour cette raison même, une fois rendus attentifs à l'importance de leur tâche nationale, ils conçoivent fort différemment, suivant les pays, le rapport de cette tâche avec leur devoir humain.

Les socialistes allemands, imbus de matérialisme historique, ne voient pas ou voient mal l'effroyable responsabilité dont leur nation s'est chargée, ni ce qu'il y a d'odieux dans le mépris de l'Allemagne pour le droit des gens.

Les socialistes français et ceux qui sont vraiment leurs frères, parce qu'ils sentent comme eux, ont hérité d'une tradition généreuse. Ils ne reprennent conscience des liens d'amour et de solidarité qui les unissent à leur patrie que pour affirmer en même temps leur respect de la liberté et de la dignité de tous les peuples. Ils ont de la peine — les résolutions qu'ils votent depuis deux ans en font foi — à s'affranchir d'un doctrinarisme fort profitable aux desseins des nations de proie. Mais leur honneur sera d'avoir compris, dans leur grande majorité, que même les intérêts et les rancunes de classes doivent s'effacer à certaines heures devant la nécessité de défendre la civilisation en péril.

EMILE LOMBARD.

Décembre 1916 — Janvier 1917.

(1) Art. cit., p. 278.

Digitized by Google

MISCELLANÉES

LE PARADIS TERRESTRE

Dans une étude qui n'intéressera pas que les spécialistes (*La situation du paradis terrestre*. Extrait du Globe, t. LV, Genève 1916 ; 26 p. avec 3 fig. et une carte), M. Alfred Boissier, le savant assyriologue genevois, présente des arguments à l'appui de la localisation babylonienne du jardin d'Eden, localisation déjà admise par Calvin. L'auteur montre avec raison que ce problème (dont la solution restera toujours précaire selon lui) ressortit avant tout à l'assyriologie. Après avoir résumé quelques-unes des hypothèses relatives au site du paradis, M. Boissier examine certains détails du récit de la Genèse, qui, tous, nous conduisent en Chaldée (Eden, la stèle des vautours et le Gu-Edin, le pays de Havila, le bdellium, la fertilité de la Babylonie et ses jardins zoologiques, la quadruple gerbe liquide). En terminant, l'auteur fait allusion à la récente découverte du document sumérien publié par Stephen Langdon (document analysé ici-même de façon fort complète par M. Lods, année 1916, p. 269 et suiv.) et en tire cette prudente conclusion que : « les textes cunéiformes peuvent nous éclairer sur la question du jardin d'Eden, mais qu'il n'est pas exclu que la lumière nous vienne aussi un jour d'ailleurs ».

P. HUMBERT.

UN ISRAËL CHALDÉEN VERS 3000 AVANT JÉSUS-CHRIST

Dans les textes babyloniens les plus anciens, on trouve parfois des noms comme *Ishmà-il*, *Ishqu-il*, *Ishtup-il*, *Ishlul-il*, qui par leur forme même, sont étroitement apparentés au nom d'Israël ; il était donc à présumer que celui-ci n'était pas exclusivement d'origine hébraïque, mais devait se retrouver dans des langues sémitiques plus anciennes. Le P. Scheil (*Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. XIII. N° 1, p. 5-8) vient en effet de le découvrir sur un cylindre de quartzite d'un très beau style, représentant la scène bien connue de la gigantomachie — Gilgamès luttant contre le taureau et Eabani contre le lion — et datant sans aucun doute de la période des rois d'Agadé, donc vers 3000 environ avant notre ère ; la légende donne le nom du propriétaire du cachet, *Ishre-il, fils de Rish-Zuni*. La présence de ce nom à cette époque et dans le pays même d'où les Israélites se considéraient comme originaires, est intéressante à signaler.

G. JÉQUIER.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

— Rien ne pouvait mieux introduire la littérature du jubilé de la Réformation en Suisse que l'ouvrage que vient d'écrire M. le pasteur Karl Stockmeyer, avec une grande compétence historique, et que l'éditeur a imprimé et illustré avec un soin digne de tout éloge (*Bilder aus der schweizerischen Reformationsgeschichte. Zum 400-jährigen Reformations-Jubiläum 1917*, Basel, Frobenius, 103 p. in 4°). L'auteur, bien connu par son Histoire de l'œuvre des protestants disséminés (*Bilder aus der Diaspora*, Basel, 1908), a réuni dans de courts paragraphes groupés en trois grands chapitres biographiques sur Zwingli, Oecolampade et Calvin une foule de faits essentiels qui nous dépeignent l'ensemble de ce réveil si captivant et si tragique de la conscience et de la foi. Des illustrations nombreuses et supérieurement exécutées par la maison Frobenius à Bâle (qui évoque devant nous le nom glorieux du célèbre imprimeur Jean Froben, 1460-1527), viennent enrichir le texte d'une manière fort heureuse.

Il ne faut pas s'étonner, on est toujours un peu de son couvent, que la place donnée à la Réformation dans la Suisse allemande soit largement prépondérante dans ce livre. L'auteur, on le voit, n'a pas une sympathie exagérée pour la personne et l'œuvre de Calvin. Mais il faut reconnaître qu'il s'efforce de lui rendre justice, là où il peut. Il nous paraît être décidément trop sévère dans son jugement sur la doctrine prédestinatienne. Qu'on en montre les excès et les exagérations dans la théologie de Calvin et de ses successeurs ! nous en demeurons d'accord ; mais qu'on passe sous silence l'influence particulièrement tonique exercée par cette doctrine sur tant de confesseurs de la foi au seizième siècle, à commencer par Calvin lui-même, il nous semble vraiment qu'il y a là une lacune regrettable. Peut-être que les deux autres membres du triumvirat, Farel et Viret, surtout ce dernier, auraient pu être mis aussi davantage en relief.

Mais assez de critiques ! Il y a tant à louer. M. Stockmeyer a su tirer parti des études historiques récentes pour mettre en lumière les traits essentiels de la personnalité de Zwingli ou de celle d'Oecolampade. Sa biographie du réformateur bâlois est des plus réussies ; que de fines et justes remarques jetées en passant sur l'influence exercée par la réformation bâloise sur Calvin lui-même et sur l'organisation de l'Eglise de Genève !

Avec un véritable à propos, l'auteur mentionne la belle parole du bourgmestre de Strasbourg, Jacques Sturm, au lendemain de la première guerre de Cappel, qui peut si bien s'adapter à nos divergences récentes entre Suisses : « Vous, confédérés, vous êtes de curieuses gens. Dans tous vos démêlés vous êtes unis et vous n'oubliez pas la vieille amitié. »

Ce livre fortifie la foi. Il met fort bien en évidence l'intervention

Digitized by Google

divine qui prépare l'entrée en scène du réformateur genevois au moment même où la Réforme vient de subir un véritable désastre dans la journée de Cappel et par la mort de Zwingli.

Quelques pensées de Zwingli, un discours d'Oecolampade aux catéchumènes, la lettre de sympathie écrite par Calvin à Louis de Richebourg terminent heureusement ce beau volume que nous recommandons chaudement à tous ceux que la Réformation intéresse. Si seulement nous avions en français quelque chose de semblable !

CH. SCHNETZLER.

— L'éditeur Perthes, à Gotha, annonce une troisième édition de l'*Histoire du peuple d'Israël*, de Rudolf Kittel. Le Tome premier a paru en 1916, considérablement augmenté et remanié ; M. Kittel a tiré grand profit, pour cette nouvelle édition, des travaux entrepris ces dernières années sur l'histoire des peuples de l'Asie occidentale, et mis au point les chapitres relatifs au pays de Canaan avant la venue du peuple d'Israël. Le grand succès de l'œuvre du professeur de Leipzig est dû, on le sait, à la pondération de ses jugements et à ses tendances franchement conservatrices ; aussi est-il très instructif de constater que, pour résoudre les problèmes relatifs aux origines, M. Kittel se place de plus en plus sur le même terrain que les représentants de l'école critique. L'étude impartiale des faits oriente ainsi les historiens vers certaines conclusions générales que les recherches ultérieures pourront corriger dans le détail, mais dont les grandes lignes paraissent acquises.

— L'élégant petit dictionnaire du grec du Nouveau Testament que M. Alexander Souter vient de publier à Oxford (*A Pocket Lexikon to the Greek New Testament*. Oxford, 1916, Clarendon Press. VIII, 290 p. petit in-16) pourra rendre des services aux lecteurs du Nouveau Testament qui n'ont ni les loisirs ni les moyens de recourir aux grands lexiques scientifiques. Sous un petit volume, il contient tous les mots du Nouveau Testament, sans commentaires, ni références, exception faite pour les termes (les verbes en particulier) qui comportent plusieurs significations et qu'il importe d'expliquer avec plus de précision.

Rappelons à cette occasion le dictionnaire grec-allemand de Stellhorn (*Kurzgefasstes Wörterbuch zum griechischen Neuen Testament*. Leipzig, 1905, Dörffling und Franke. VII, 158 p. in-8), dont la deuxième édition est vieille de 10 ans déjà, et qui correspond assez exactement en allemand au dictionnaire Souter en anglais. L'ouvrage de Stellhorn est plus riche en renseignements grammaticaux ; en outre, grâce à un ingénieux système de signes, il permet de distinguer, au premier coup d'œil, les mots anciens des termes plus récents, ceux qui appartiennent à la langue des Septante, de ceux que l'on ne rencontre que dans les livres apocryphes.

Digitized by Google

CULTURE CLASSIQUE ET CHRISTIANISME *

Saint Jérôme, celui des Pères de l'Eglise qui a le mieux réalisé le type du savant, rapporte dans une de ses lettres un curieux épisode de jeunesse (1).

Décidé à embrasser la vie ascétique, il s'acheminait vers Jérusalem, pour s'enfoncer ensuite dans le désert de Chalcis, au sud-est d'Antioche. Dans sa passion pour l'étude, il avait emporté avec lui ses livres, qu'il s'était procurés à Rome « au prix de beaucoup de peine et de labeur », et dont sous aucun prétexte il n'aurait pu se passer (2). Ici, il faut l'entendre évoquer lui-même l'étrange histoire qu'il raconta plus tard à l'une des patriciennes romaines dont il était devenu le directeur spirituel :

« Malheureux que j'étais ! Je jeûnais, puis je lisais Cicéron : après nombre de nuits passées à veiller, après les larmes que le souvenir de mes fautes de naguère arrachait du plus profond de mon cœur, c'était Plaute que je prenais entre mes mains. Si

* Explication des sigles : P. L. = *Patrologie latine*, de Migne ; P. G. = *Patrologie grecque*, du même éditeur ; C V = *Corpus* de Vienne (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne et Leipzig) ; C B = *Corpus* de Berlin (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig).

(1) Ep. XXII, 30 à Eustochium (HILBERG, dans C V, LIV, 189).

(2) ...bybliotheca... carere non poteram.

Digitized by Google

d'aventure, me ressaisissant, je me mettais à lire les Prophètes, leur style sans élégance éveillait en moi de la répulsion. Mes yeux aveuglés ne voyaient plus la lumière ; et ce n'était pas à mes yeux que je m'en prenais, c'était au soleil.

Tandis que l'antique serpent m'abusait ainsi, une fièvre violente pénètre, vers le milieu du carême, jusque dans les moelles de mon corps épuisé, et, sans aucune rémission, chose incroyable, elle consuma tellement mes pauvres membres que je n'avais presque plus de chair sur mes os.

Déjà on songeait à mes funérailles. Mon corps était tout glacé; un reste de chaleur vitale ne palpitait plus que dans la tiédeur de ma pauvre poitrine.

Soudain je me sens ravi en extase, et transporté devant le tribunal du Juge. Une si éblouissante lumière émanait des assistants que, couché à terre, je n'osais lever les yeux. Interrogé sur ma profession, je répondis : « Je suis chrétien. » Alors celui qui présidait : « Tu mens, dit-il ; tu es cicéronien, et non chrétien : là où est ton trésor, là est aussi ton cœur. »

Je me tus aussitôt ; et, sous les verges (car il avait ordonné qu'on m'en frappât), je me sentais torturé plus encore par la brûlure de ma conscience... Enfin ceux qui étaient présents, se jetant aux genoux du président, le supplièrent de pardonner à ma jeunesse et de laisser à ma faute le temps du repentir, quitte à parachever plus tard le supplice, si jamais je lisais les ouvrages de la littérature profane. Et moi qui, dans un moment aussi critique, voulais promettre mieux encore, je fis ce serment : « Seigneur, si jamais il m'arrive de posséder ou de lire des livres profanes, je t'aurai renié ! » Sur cet engagement je fus congédié, et remontai sur la terre. Au grand étonnement de tous, j'ouvris des yeux inondés de larmes, et ma douleur convainquit les plus incrédules.

Ce n'avait pas été là un de ces profonds sommeils, un de ces rêves irréels dont souvent nous sommes dupes. J'en atteste le tribunal devant lequel j'étais prosterné ; j'en atteste le jugement redoutable, objet de mon épouvante ! Puissé-je n'être jamais soumis à un tel interrogatoire ! J'avais les épaules meurtries ; à mon réveil, je sentais encore les coups. Dès ce moment, je me mis à la lecture des livres divins avec autant de passion que j'en avais mis à lire les livres humains. »

Digitized by Google

Qu'il y ait dans ce fameux « songe » de saint Jérôme une bonne part de fiction, je ne ferais pas trop de difficulté à l'admettre; et, à serrer de près certains détails (1), comme aussi certains demi-aveux ultérieurs de Jérôme (2), on se sent incliné à le croire.

Mais ce qui n'est pas douteux, c'est que le scrupule qu'il a ainsi dramatisé n'ait été pour lui, comme pour tant d'autres chrétiens lettrés des premiers siècles, la cause de très réelles et très douloureuses angoisses morales. Dans quelle mesure un chrétien, soucieux de mettre dans sa vie intellectuelle et morale une entière logique, avait-il le droit de se complaire à la lecture des livres païens et d'en faire son aliment de prédilection ? Voilà un problème dont l'intérêt nous apparaît quelque peu lointain. Pourtant il a suscité même dans le monde moderne d'ardentes polémiques, — à la Renaissance (3), au XVIIe siècle (4), surtout au XIXe (5). Sous sa forme initiale, il impliquait des conséquences d'une grande importance historique : à savoir l'avenir de la culture

(1) Cf. les observations de E.-Ch. Babut, *Saint Martin de Tours*, Paris, Champion, s. d., p. 99 et s. Toutefois je n'ai pas l'impression que saint Jérôme ait voulu faire croire, comme le soupçonnait M. Babut, à une mort réelle suivie d'une résurrection.

(2) *Apol. c. Rufinum*, I, xxx (P. L., xxiii, 441).

(3) Voy. par ex. la *Lucula Noctis* de Fra Giovanni Dominici, publiée en 1908 par Remi Coulon, Paris, Picard, d'après deux mss, l'un de la bibliothèque Laurentienne, à Florence, l'autre de la bibliothèque royale, à Berlin. La *Lucula* fournit les renseignements les plus intéressants sur l'histoire de « l'humanisme » à Florence au début du Quattrocento. — Pour le moyen âge, on peut consulter G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*. Paris, Gabalda, 1909, p. 76-92.

(4) Qu'on se rappelle les débats entre Mabillon et Le Bouthillier de Rancé.

(5) Cf. l'ouvrage truculent de l'abbé J. Gaume, *Le ver rongeur des sociétés modernes ou le paganisme dans l'éducation*, Paris, 1851; et encore Daniels, S. J., *Les études classiques de la société chrétienne*, Paris, 1853; Krabinger, *Die klass. Studien und ihre Gegner*, 1855. Le Saint-Siège a émis à diverses reprises son avis sur la question (Encycl. de Pie IX, 21 mars 1853, aux évêques de France; Bref à Mgr Gaume, 22 avril 1874; Bref à Mgr d'Avanzo, même date; lettre de Léon XIII à Mgr Heylen, évêque de Namur, 20 mai 1901).

Digitized by Google

gréco-latine, d'abord au sein du christianisme lui-même, puis dans la civilisation européenne. A un moment donné, l'Eglise a été la maîtresse presqu'unique de ce legs précieux. Si elle l'avait décidément rejeté, il eût été perdu pour nous sans rémission, et la pensée moderne n'aurait pu, aussi largement qu'elle l'a fait, se rajeunir et se renouveler aux sources antiques.

*
* *

Essayons d'abord, par un effort d'intelligence historique, de comprendre l'état d'esprit des générations chrétiennes qui vécurent en plein et direct contact avec le monde païen.

On avouera que, pour elles, les sujets de scandale ne manquaient pas. Au cirque, au théâtre, dans les fêtes, dans les institutions, dans les spectacles quotidiens de la vie, tant de traits leur rappelaient l'idolâtrie, ou respiraient la sensualité! Et, ces tares détestées, elles les retrouvaient dans la plupart des œuvres où s'était exprimée l'âme antique. Que de crudités dans les récits de la mythologie, que d'obscénités dans ses symboles! Il faut n'avoir connu, de la littérature gréco-latine, que les pudiques extraits sur lesquels peinent ou sommeillent les futurs bacheliers, pour nier que la vie sexuelle, avec ses ardeurs, ses mollesses, ses raffinements, quelquefois aussi ses déviations les plus cyniques, y tient une place considérable. Cette flamme profane, plus d'un, parmi les chrétiens cultivés, avaient appris à la redouter, pour en avoir autrefois senti la brûlure. Saint Augustin ne se reproche-t-il pas dans ses *Confessions* (1) d'avoir pleuré, encore enfant, sur les pages, relativement bien innocentes, où Virgile a raconté les tristes amours de Didon? On dirait qu'il perçoit rétrospectivement, dans cet attendrissement puéril, les prodromes déjà un peu morbides

(1) I, XIII.

Digitized by Google

de cette sensibilité dont tout le vœu devait se résumer plus tard en ces deux mots : *amare et amari* (1).

Oui, l'ascétisme chrétien, ou, en d'autres termes, la défiance chrétienne à l'égard de la volupté, ne pouvait manquer d'être heurtée de la façon la plus sensible par la liberté des peintures ou des allusions où se complaisent un bon nombre d'écrivains grecs et romains, dévôts adorateurs de la seule nature et fermés à la notion même de péché (2).

La philosophie antique suscitait, pour sa part, des préventions d'un autre ordre. Elle renfermait en soi un principe d'indépendance intellectuelle, de libre et ironique examen, qui n'épargnait ni la religion païenne traditionnelle — sur ce point les chrétiens eussent passé condamnation —, ni même (et cela avait une tout autre portée) l'idée de Dieu, l'idée de Providence, la croyance aux rémunérations posthumes (3). Comment maintenir, en face d'une critique aussi audacieuse, l'intégrité souveraine de la *regula fidei* ? Le péril n'était pas imaginaire. L'événement en avait démontré la réalité. Un des mouvements intellectuels les plus redoutables qu'eut à combattre dans les milieux chrétiens

(1) *Conf.*, II, II : « Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari ». — Voici deux témoignages modernes qui corroborent d'une façon intéressante celui d'Augustin. Chateaubriand raconte dans ses *Mémoires d'Outre-Tombe* (t. I, p. 92, éd. Biré) qu'il dut, tout enfant, à un Horace non châtié au IVe livre de l'*Enéide*, à Tibulle et à Lucrèce, la révélation du monde des sens, et de sa propre nature, voluptueuse et mélancolique : « Je traduisis un jour à livre ouvert l'*Æneadum genitrix, hominum divumque voluptas*, de Lucrèce, avec tant de vivacité, affirme-t-il, que M. Egault [son maître de latin au collège de Dol] m'arracha le poème et me jeta dans les racines grecques ». Et encore Jules Lemaitre, *Les Contemporains*, t. VI (1896), p. 38 : « ...Si je consulte... ma propre expérience, je sens très bien que ce que les classiques de l'antiquité ont insinué et laissé en moi, c'est, en somme, le goût d'une sorte de naturalisme voluptueux, les principes d'un épicurisme ou d'un stoïcisme également plein de superbe, et des germes de vertus peut-être, mais de vertus où manque entièrement l'humilité ».

(2) Pour le contre-sens parfois commis sur le *pecces* d'Horace, *Satires*, I, II, 63. cf. P. Lejay, *Œuvres d'Horace, Satires*. Paris, Hachette, 1911, p. 32.

(3) Références dans Paul Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*. Paris, A. Picard, 1904. Voir l'*Index* aux mots *Athéisme, Impiété, Religion, Providence, Enfer*.

Digitized by Google

l'Eglise naissante, ce fut le gnosticisme, dont on rencontre les traces dès la fin du Ier siècle et qui eut au cours du IIe siècle une efflorescence incroyable. Bien loin d'accepter la révélation chrétienne comme un fait acquis, comme une tradition vénérable, comme un héritage intangible, les intellectuels pseudo-chrétiens du gnosticisme volatilisaient la réalité des récits évangéliques, exténuaient le Christ historique en un Jésus fantôme, lequel ni n'avait souffert ni n'était ressuscité, et dénaturaient l'idée de l'Eglise, qu'ils personnifiaient en l'un des *Eons* de leurs cosmogonies funambulesques. Or c'était une opinion courante (1), et partiellement justifiée, que ces spéculations d'une fantaisie sans limites étaient apparentées en plus d'un point à certains systèmes de la philosophie profane. Solidarité compromettante qui n'encourageait guère les fidèles à sympathiser avec celle-ci.

Enfin, il n'était pas jusqu'à l'art littéraire lui-même, jusqu'à cette technique du style si étonnamment perfectionnée au cours des siècles, qui ne dût éveiller chez eux un malaise assez pareil à de l'aversion. Rappelons-nous à quel degré de virtuosité, à quelles inventions spécieuses, à quelle forfanterie de dialectique, en étaient arrivées dans les premiers siècles de l'Empire l'éloquence parlée et la littérature écrite. A force de se complaire dans les jeux frivoles de l'esprit, dans les inépuisables gentillesses des amplifications oratoires, la littérature gréco-romaine avait perdu en grande partie le sens de la réalité et le goût du vrai. C'est l'époque

(1) Tertullien rapproche Marcion d'Epicure (*adu. Marc.*, V, XIX; KROYMANN, dans CV, t. XLVII, p. 645, ligne 11). Il note à ce propos que « omnes (hæreses) ex subtiloquentiæ uiribus et philosophiæ regulis constent ». Cf. *de Anima*, XXIII (REIFFERSCHEID-WISSOWA, dans CV, t. XX, p. 336, ligne 16) : « Doleo bona fide Platonem omnium hæreticorum condimentarium factum ». — Hippolyte de Rome, dans ses *Philosoph.*, rapproche le gnostique Valentin tantôt des Pythagoriciens (VI, XXIX), tantôt des Académiciens ou des Péripatéticiens (VI, XXII), Marcos des Pythagoriciens (VI, LII), Marcion d'Empédocle (VI, XXIX). M. E. DE FAYE admet certaines filiations d'idées entre la philosophie grecque et le gnosticisme (*Gnostiques et Gnosticisme*. Paris, Leroux, 1913, p. 28, 30, 41, 51, 97, 193, 419).

Digitized by Google

où triomphent la rhétorique, la néo-sophistique, dont l'étrange séduction pénètre tous les domaines de la pensée et assigne comme but suprême aux esprits les paradoxes habilement déduits, les thèmes scolaires richement développés, et les ruses de style. Dans une société ivre de littérature, et déshabituée de la vérité, le christianisme apparaissait, tourné tout entier vers la vie intérieure, convaincu passionnément du sérieux de la vie humaine, du tragique de la destinée, et si loin de considérer les idées comme de simples jouets dialectiques! Comment n'eût-il pas jugé absurdes, et même pernicieux, les exercices dont cette société faisait son ravissement et son orgueil?

Il s'y sentait d'autant plus porté que la forme littéraire de la Bible était un sujet de stupeur pour les lettrés du paganisme, et devint prétexte à d'inépuisables railleries. Le grec biblique, avec ses hébraïsmes, sa simplicité toute voisine de la langue quotidiennement parlée, déroutait des gens aux yeux desquels tout était barbarie en dehors de leurs habitudes (1). Ce fut bien pis quand la Bible grecque eut été traduite en latin par des mains bien intentionnées, mais médiocrement expertes. Ces transpositions, très littérales, puisqu'il ne s'agissait de rien de moins que de rendre dans sa teneur exacte la parole de Dieu; très populaires aussi dans leur langage, puisqu'elles devaient être comprises des plus ignorants, fournirent aux adversaires du christianisme, quelques-uns de leurs plus injurieux persiflages (2). Et, par

(1) Celse, ap. Origène, *Contra Celsum*, I, LXII (KŒTSCHAU, dans C V, *Origenes*, I, 113); Clément d'Alex., *Protrepticus*, VIII, 77. Origène, *Hom.* VIII, 1 : « Deprecamur uos, o auditores sacrorum voluminum, non cum tædio vel fastidio ea, quæ leguntur, audire, pro eo quod minus delectabilis eorum videtur esse narratio »; Saint Jean Chrysost., *Hom. in Ioannem*, II, 2 (P. G., LIX, 31); Saint Basile, Ep. CCCXXXIX à Libanios (P. G., XXXII, 1085); *Hexam.*, 3e Homélie (P. G., XXIX, 120 D) à propos du mot φαῦσις, dans Genèse XVI : « Que la singularité du mot ne vous fasse pas rire; ne vous moquez pas de nous, si nous ne nous conformons pas à votre choix de mots et si nous ne cherchons pas à disposer les nôtres d'une façon harmonieuse, etc. »

(2) Lactance, *Hist. div.*, V, 1 (BRANDT, dans C V, t. XIX, p. 400; P. L., VI, 550) : « Hæc imprimis causa est, cur apud sapientes et doctos et principes

Digitized by Google

une réaction inévitable, les chrétiens furent amenés à concevoir de l'animosité contre le principe même de l'art du style, en tant que déformateur du vrai et ferment de vanité.

*
* *

La civilisation gréco-romaine recelait donc pour les tenants de la foi nouvelle plus d'un germe d'aigreur et d'inimitié. Ce qui empoisonnait davantage encore cette antipathie instinctive, c'était que l'Etat s'était fait persécuteur, qu'il employait contre les chrétiens ses geôles, ses bourreaux, ses supplices, toute la gamme des atroces pénalités romaines.

Il faut se représenter l'ensemble de ces données pour obtenir la pleine et impartiale compréhension d'un état d'esprit que je vais maintenant définir.

Il est prouvé qu'il y a eu, durant les premiers siècles de notre ère, un bon nombre de chrétiens ennemis de la culture antique et qui, se contentant de leur seule foi, et d'un seul livre, la Bible, auraient volontiers rejeté, sans distinction ni inventaire, l'héritage intellectuel de l'ancien monde. Clément d'Alexandrie, esprit distingué, chrétien profondément convaincu, mais dont l'éclectisme intelligent aurait voulu pouvoir s'inspirer librement de la pensée grecque qu'il admire, nous révèle que ces intransigeants formaient

huius sæculi Scriptura sancte fide careat, quod prophetæ *communi ac simplici sermone, ut ad populum,* sunt locuti. Contemnuntur itaque ab iis qui nihil audire vel legere nisi expolitum ac disertum uolunt, nec quicquam inhærere animis eorum potest, nisi quod aures blandiori sono permulcet ». Voir aussi *ibid.*, VI, 21 (BRANDT, p. 562). — Arnobe, *Adv. Nationes*, I, XLV (REIFFERSCHEID, dans CV, t. IV, p. 29, l. 20); I, LVIII (ibid., p. 39, l. 8); I, LIX, il cite une objection païenne : « *Barbarismis, solœcismis* obsitæ sunt res vestræ et vitiorum deformitate pollutæ ». — Saint Jérôme, *Ep.* LIII, 10 (HILBERG, dans CV, t. LIV, p. 463) : « Nolo offendaris in scripturis sanctis *simplicitate et quasi vilitate verborum,* quæ vel uitio interpretum vel de industria sic prolatæ sunt, ut rusticam contionem facilius instruerent et in una eademque sententia aliter doctus, aliter audiret indoctus ». Cf. *Ep.* XXII, 30, 2.

Digitized by Google

autour de lui la majorité, vers le début du IIIe siècle (1) ; et cela dans une ville où la haute culture était traditionnelle, la ville de l'érudition, du Musée, des bibliothèques ! « Le vulgaire, déclare-t-il non sans mélancolie, a peur de la philosophie grecque, comme les enfants ont peur d'un épouvantail » (2). On allait jusqu'à contester à Clément le droit d'écrire, ou du moins jusqu'à s'émouvoir qu'il usât son temps à une tâche comme celle-là. Clément est obligé de se défendre contre ces étranges susceptibilités qui, volontiers, se fussent tournées en suspicion (3).

Plus tard encore, au IVe, au Ve siècle, à Rome, en Cappadoce, en Cyrénaïque, à Constantinople, les mêmes défiances se faisaient jour, et cela, non pas seulement de la part d'intransigeants isolés, mais du fait de la masse chrétienne (4). Des hommes comme saint Jérôme (5), Grégoire de Naziance (6), Synesius de Cyrène (7), l'historien Socrate (8) en étaient réduits à batailler contre les malveillances dont était l'objet l'ἡ ἐξ ἔξωθεν παίδευσις, l'éducation profane.

Ils y mettaient parfois un peu de dépit et de mauvaise humeur ; mais plus souvent usaient-ils d'une longanimité qui étonne : ce sont des justifications, des ménagements, des concessions même dont le ton ressemble presque, en certaines pages, à celui des intransigeants qu'ils veulent apaiser.

(1) *Stromates*, VI, XI, 89; *ibid.*, VII, 1.

(2) *Strom.*, VI, LXXX.

(3) Début du 1er *Stromate*. Cf. E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie*, 2e éd., p. 139 et s.

(4) Οἱ πολλοὶ χριστιανῶν, dit Grégoire de Naziance (*Or. funèbre de saint Basile*, XI, 1; P. G., XXXVI, 508).

(5) Ep. LXX (HILBERG, dans C V., t. LIV, p. 700). Un certain Magnus, que Jérôme traite d'*Orator Urbis*, lui avait demandé, à la fin d'une lettre, « pourquoi il semait çà et là dans ses écrits des exemples tirés de la littérature profane, souillant ainsi des horreurs païennes la candeur de l'Eglise ». Question insidieuse, où Jérôme put soupçonner quelque piège tendu par l'inlassable hostilité de ses ennemis romains. (Cf. § 6; HILBERG, p. 708, l. 8 et s.)

(6) *Op. cit.*

(7) *Ep.* CLIII (P. G., XLVI, 1553).

(8) *Hist. eccl.*, III, XVI (P. G., LXVII, 420).

Digitized by Google

En sorte que l'on peut poser en fait qu'il n'y a guère d'écrivain chrétien, dans les premiers siècles de l'Empire, chez qui, plus ou moins sincère, plus ou moins diplomatique, ne perce ou ne s'affirme une hostilité à l'égard des diverses formes de la culture profane.

Chez quelques-uns, c'est une manie et, dirait-on, une gageure. Tertullien, par exemple, — jouteur d'ailleurs incomparable, l'écrivain le plus original de la latinité sous l'Empire, — ne manque guère l'occasion de creuser encore plus avant le fossé entre le monde et l'Eglise. Il proclame que toute la *doctrina saecularis litteraturae* est sottise aux yeux de Dieu, et que le chrétien la réprouve (1). Il traite les philosophes de « marchands de sagesse et d'éloquence » (2), « d'animaux de gloire » (3) et voit dans la dialectique, inventée par le « pitoyable Aristote », la mère des hérésies. « Qu'il y a-t-il de commun, s'écrie-t-il (4), entre Athènes et Jérusalem, entre l'Académie et l'Eglise ?... Tant pis pour ceux qui ont mis au jour un christianisme stoïcien, platonicien, dialecticien ! Pour nous, nous n'avons pas besoin de curiosité après Jésus-Christ, ni de recherche après l'Evangile ! » Et voici maintenant l'apologiste Théophile : « Les récits des philosophes, des historiens et des poètes paraissent dignes de foi à cause des ornements du style, — déclare Théophile, évêque d'Antioche dans la seconde moitié du IIe siècle, — mais le fond en est vide et insensé » (5). Ces attaques prennent chez certains polémistes (6) le caractère d'un dénigrement systématique dont la lourde ironie confine parfois à l'ineptie la plus accablante. Les esprits modérés eux-mêmes, un Justin, un Athénagore, un Clément d'Alexandrie, un Origène, un Lactance, qui au fond ne pouvaient se résoudre à admettre que la pensée païenne eut erré

(1) *De Spectac.*, XVIII.
(2) *De Anima*, III (REIFFERSCHEID-WISSOWA, p. 302, l. 32).
(3) *Ibid.*, I (p. 299, l. 10). Cf. *Adv. Marc.*, I, XIII.
(4) *De Praescr.*, VII.
(5) *Ad. Autol.*, II, XII (P. G., VI, 1069); cf. III, II.
(6) Par ex. Tatien, Hermias.

Digitized by Google

complètement, n'osaient pas non plus pousser leur désir de bienveillance et d'équité jusqu'à se priver de lui décocher maintes critiques (1). En outre, comme pour racheter leurs sympathies à son égard, et leur révérence secrète, ils se réfugiaient à l'occasion dans l'hypothèse invraisemblable, forgée antérieurement au christianisme par les Juifs alexandrins, d'après laquelle la sagesse grecque n'aurait été qu'un détournement de la sagesse hébraïque, les philosophes ayant pillé Moïse et la Bible (2).

A l'encontre des ironies païennes sur la simplicité de la langue de l'Ecriture sainte, on en vint même à contester d'une façon absolue l'importance du style et de la grammaire, et à réduire à de pures conventions ou à de simples préjugés ces lois du langage auxquelles la tradition littéraire attachait tant de prix. Ce paradoxe trouva des défenseurs, parfois fort inattendus. Tel l'ancien rhéteur Arnobe, dont la faconde verbeuse, sans discrétion et sans nuances, s'attarde à développer cette idée que la foi n'a point besoin des vaines techniques, et qu'après tout aucune façon de parler n'est naturellement correcte, aucune naturellement vicieuse (3). Il subsistera quelque chose du même parti-pris dans le dédain, plus affecté que réel, de beaucoup d'écrivains ecclésiastiques à l'égard des recherches de style, parure vaine

(1) Références très nombreuses : voy. K. Werner, *Gesch. der apol. u. polem. Liter.*, Schaffhausen, 1861 et s., t. I, p. 316-335. Pour Clément d'Al., cf. W. Wagner, dans la *Z. für wiss. Theol.*, XLV (1902), p. 220 et s. Pour Origène, cf. J. Denis, *La philosophie d'Origène*. Paris, 1884, p. 17 et s. — L'opinion chrétienne à l'égard des divers philosophes est bien résumée dans le *Dict. of christian Biography*, de Smith et Wace, t. I (1877), p. 143 et s.

(2) Références également très nombreuses. Voy. Harnack, *Gesch. d. altchr. Liter.*, erster Teil, p. 877 et s. Cette théorie, sur laquelle saint Augustin avait fini par concevoir quelques doutes (*Cité de Dieu*, VIII, xi), a été transmise au moyen âge par Cassiodore (cf. *Inst. div.*, I, xvii). On en retrouve des traces jusque dans le *Discours sur l'Histoire univ.*, de Bossuet (seconde partie, chap. XV, *in fine*). L'indication de Bossuet est d'ailleurs très prudente.

(3) *Adv. Nationes*, I, lix (Reifferscheid, dans C V, t. IV, p. 40). « ...Si verum spectes, nullus sermo natura est integer, uitiosus similiter nullus, etc. »

Digitized by Google

que la vérité, forte à leur gré de sa seule évidence, pourrait dépouiller sans danger (1).

C'est ainsi que le sentiment des intellectuels chrétiens rejoignait sur plus d'un article l'exclusivisme des *simpliciores :* tant le souci de penser en commun est fort au sein du catholicisme ! A ces raisonnements, plus ou moins ennemis de la culture gréco-latine, une sorte de logique, rudimentaire, mais redoutable, était sous-jacente. A quoi bon faire effort de conciliation ou manège de coquetterie à l'égard d'une civilisation où la vraie foi trouvait si peu de points d'attache, et tant d'occasions de s'altérer ou de se dissoudre ? Bien vivre, expier ses fautes, s'acheminer sans trop d'écarts vers l'éternelle patrie, n'était-ce point là le devoir essentiel du chrétien ? Pourquoi aggraver une tâche déjà si malaisée en y intégrant l'étude d'écrivains nourris de polythéisme, insoucieux de la règle des mœurs, hospitaliers à toutes les curiosités de l'esprit, à toutes les faiblesses charnelles, et dont les spéculations contradictoires décelaient des incertitudes mortelles à la stabilité de la croyance établie ? En lisant les Ecritures, n'y relevait-on pas plus d'un conseil susceptible de justifier les énergiques partis-pris déjà suggérés par l'expérience et par le bon sens même ? Quel meilleur parti que de négliger résolument cette « sagesse du

(1) L'exemple de saint Jérôme est particulièrement significatif. Il affiche en quantité de passages un complet mépris de la forme (*Ep.* XXII, 2; XXI, 13, 42; XXXVI, 14; XLIX, 4; L, 12; LII, 4; LVII, 12; LXX, 2; CXXXIII, 12; Préf. du *Comm.* sur Amos [P. L., XXV, 1057]; *in Ps.*, CXXXVIII, 20, etc.). Mais cela ne l'empêche point de reprocher à ses adversaires de mal écrire (*Contra Rufinum*, I, XVII [P. L., XXIII, 429]; *Contra Iovinianum*, I, I [P. L., XXIII, 221]; *Adv. Heluidium*, I [P. L., XX, 193] et XVI) et de supporter fort impatiemment toute critique sur son propre style (Ep. L, 2; *in Ezech.*, XII, XL, 5; *in Dan.*, V, VII). — Clichés analogues chez saint Basile (*Ep.*, CCCXXXIX; P. G., XXXII, 1085); saint Grégoire de Nysse (*de Virg.*, P. G., XLV, 324; *Ep.*, IV [P. G., XLV, 1025], etc.); saint Grégoire de Naziance (*In laudem Gorgoniæ*, P. G., XXXV, 792); saint Ambroise (*Ep.*, VIII, I; *Hexæm.*, II, II, 7); Paulin de Nole (*Ep.*, V, à Sulpice-Sévère; *Ep.*, XVI); Cassien (*Coll.*, XIV, XIII), etc. Je note qu'on retrouve le même genre de déclarations et probablement la même insincérité chez certains écrivains profanes, par ex. les auteurs de l'*Histoire-Auguste :* voy. SCHANZ, *Gesch. d. röm. Lit.*, IV, I², p. 58.

Digitized by Google

monde » que l'apôtre Paul avait appelée « folie » (1), pour s'attacher à ce qui est le tout de l'homme, durant son pèlerinage terrestre ?

* * *

La reconstitution psychologique que je viens d'esquisser n'est pas fantaisiste, ni construite *a priori*. Elle repose sur une foule de textes, où respire le même ascétisme incurieux de tout ce qui, dans la vie, semblait n'être que parure superflue et futile complaisance de l'esprit. Bien plus, dans telles compilations anciennes de droit ecclésiastique, dans telle décision de concile, figure la défense formelle, faite aux fidèles, aux évêques même, de lire les livres païens (2). Ces prescriptions n'ont d'ailleurs jamais eu qu'une valeur locale et qu'une efficacité précaire. On voit pourtant le péril : la survivance de l'antique patrimoine scientifique et littéraire était directement menacée.

Mais il aurait fallu pour cela que les principes absolus des intransigeants fussent poussés à bout et appliqués dans toute leur rigueur. Or la vie a des nécessités et des réactions où les partis-pris, si ardents soient-ils, rencontrent leurs limites, et avec lesquelles ils sont astreints à composer. Répudier en bloc la culture gréco-latine sous prétexte de rénovation morale et religieuse, c'était là un geste dont l'audace pouvait paraître grandiose. Conçoit-on vraiment que ce geste eût pu s'achever, et réaliser son œuvre de rupture et de destruction ?

Songeons à ce que représentait, comme puissance de recherche et de création, ce patrimoine hellénique, encore enrichi par le génie romain, après que celui-ci se le fut

(1) *I Cor.*, I, 20; cf. *Rom.*, I, 22; *II Cor.*, X, 5; *Coloss.*, II, 8.

(2) *Const. apost.*, I, VI (FUNK, I² [1905], p. 13). (Texte très curieux.) — Cf. IVe Concile de Carthage (398), c. XVI, dans Gratien, c. I, dict. XXXVII : « ...ut episcopus gentilium libros non legat, hæreticorum autem pro necessitate et tempore ».

Digitized by Google

approprié, et qui, dans la décadence déjà sensible, subsistait encore presque intact.

C'était d'abord le fruit d'une longue suite d'efforts admirables pour expliquer le monde à l'homme, et l'homme à lui-même. Les philosophes grecs avaient révélé, par leurs tentatives d'interprétations rationnelles de l'ensemble des choses, par leurs intuitions psychologiques, la puissance de la raison, quand elle s'applique méthodiquement à son objet. Puis ce réel humain, matière où s'étaient exercées leurs vues profondes, était devenu entre d'autres mains, celles des poètes et des artistes, un enchantement pour l'imagination, en vertu d'un don de sympathie, d'un instinct du beau, d'une grâce, tantôt douloureuse, tantôt spirituelle, qui sont les marques de l'esprit grec. Dans tous les domaines de l'expression, spécialement de l'expression littéraire, les recherches des théoriciens aidés des grandes créations de l'art avaient décelé comment peuvent se traduire toutes les nuances de la sensibilité et toutes les richesses de l'intelligence ; comment le goût, d'abord instinctif, prend conscience de lui-même et se crée ses procédés ; comment les mots acquièrent un pouvoir à la fois significatif et suggestif, tandis que la phrase s'organise, s'équilibre, s'amplifie, devient rythme, harmonie, beauté.

Ces leçons de haute raison, ce savoir positif, cet art puissant, pathétique et raffiné, le christianisme allait-il donc les sacrifier ? Un tel retranchement n'eût pas atteint seulement des virtuosités artistiques auxquelles le sérieux chrétien avait le droit de rester étranger. Il aurait supprimé ou paralysé pour longtemps l'astronomie, la géométrie, la musique, la rhétorique, la dialectique, la grammaire, toutes les disciplines qui faisaient alors l'homme cultivé. Du même coup, le christianisme se condamnait à l'indigence intellectuelle ; il se fermait les grandes voies de la pensée ; et il compliquait de difficultés insurmontables son œuvre de conquête et de propagande.

Si les phalanges chrétiennes s'étaient recrutées indéfini-

Digitized by Google

ment parmi « les cardeurs, les cordonniers, les foulons », selon l'ironique insinuation du philosophe païen Celse (1), il aurait été facile de faire bon marché des trésors intellectuels accumulés par les siècles antérieurs. Nul n'eût senti le dommage d'un tel holocause. Mais, de bonne heure, des lettrés, des esprits rompus aux méthodes traditionnelles d'enseignement, s'étaient laissé séduire à la foi nouvelle, et, après en être devenus les fidèles, ils voulaient, dans le prosélytisme de leurs certitudes, s'en faire les apologistes. Comment, dès lors, n'y auraient-ils pas introduit les exigences de leur pensée d'hommes cultivés, et celles de leur amour-propre ? Car ce fut pour eux une vive souffrance morale, une véritable *croix*, de sentir le mépris accablant que les doctes du paganisme faisaient peser sur « ce ramassis de gens ignorants et de femmes crédules, racolé dans la lie du peuple », comme disait l'un d'eux en parlant de la secte (2), et sur le livre où elle lisait la parole divine. On les accusait d'humilier leur intelligence, de sacrifier à une foi irrationnelle les exigences de la critique et les élégances de l'esprit (3). Ils formèrent le vœu passionné d'obliger ces

(1) Ap. Orig., *C. Celsum*, III, LV.

(2) Cæcilius, dans l'*Octavius* de Minucius Felix, VIII, 4. — Ce malaise intellectuel leur était d'autant plus douloureux que certains parmi eux se rappelaient avoir été retardés dans leur propre conversion par la forme du latin biblique. Cf. saint Augustin, *Conf.*, III, V, 9 : « Visa est mihi indigna (scriptura) quam Tullianæ dignitati compararem ». — Voir aussi saint Jérôme, *Ep.*, XXII, 30.

(3) Cæcilius, *ibid.*, V, 4; Celse, ap. Origène, I, IX; XXVII; III, XVIII; III, XLIV (« Voici quelles sont leurs maximes : loin de nous tout homme qui possède quelque sagesse, quelque science ou quelque lumière. Mais s'il est des insensés, des ignorants et des illettrés, qu'ils viennent à nous avec confiance... »); Porphyre, le philosophe néo-platonicien, commentait ainsi le passage de saint Matthieu XI, 25 [« Seigneur, je vous rends gloire de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents, et que vous les avez révélées aux petits »] : « Il aurait fallu, à ce prix, rendre plus clair et moins énigmatique ce qu'il écrivait pour les enfants et les êtres encore privés de raison. Si c'est aux sages que les mystères sont cachés, aux enfants en bas-âge et encore à la mamelle que, contre tout bon sens, ils se laissent voir, le mieux est dès lors de rechercher avec ardeur la déraison et l'ignorance. La grande trouvaille du Christ sur cette terre, c'est d'avoir dissimulé aux

Digitized by Google

dédains à se taire, en prouvant à leurs adversaires la beauté, la vérité de la doctrine chrétienne, au moyen d'arguments que ceux-ci ne pussent récuser *a priori*, et en les égalant par la perfection de leur art littéraire, par leur souci du bien-dire (1).

C'est ce désir de se rehausser au point de vue intellectuel qui a fait probablement échec à la tendance un peu fanatique (dont pourtant quelques vestiges subsistent çà et là, fût-ce chez les plus raisonnables). On s'avisa que saint Paul n'avait pas craint de citer dans ses *Epîtres* des auteurs profanes, tels qu'Epiménide, Euripide, Aratus : c'était déjà là un « précédent » digne de respect (2). Tertullien lui-même, quoiqu'inexorable par tempérament, reconnut que d'interdire aux chrétiens de s'initier à la culture profane, ce serait les réduire à une impuissance spirituelle et pratique à peu près complète (3). Quelques-uns allèrent jusqu'à admettre que

sages le rayon de la science pour le dévoiler aux êtres privés de sens et aux nourrissons » (*ap.* Macarius Magnès, *Apocr.*, IV, IX).

L'empereur Julien disait aux chrétiens : « Le *croyez seulement* est toute votre sagesse. Votre lot, c'est l'ignorance et la rusticité ». (Cité par Grég. de Naziance, *Or. c. Julianum*, IV, CII [P. G., XXXV, 637].) Voir aussi Lucien, *Peregrinus*, XIII. L'épithète de *stulti* leur était communément décernée (Lactance, *Inst. div.*, V, I; Ps. Augustin, *Quæst. in Vet. et Nov. Test.*, CXIV); Augustin, *Enarr. in Ps.*, XXXIV, VIII (P. L., XXXVI, 338) : « Ubicumque inuenerunt christianum, solent insultare, exagitare, irridere, uocare insulsum, hebetem, nullius cordis, nullius peritiæ ».

(1) *Octavius*, XXXIX; Origène, fragm. cité dans la *Philocalie*, V; Lactance, *Inst. div.*, V, I-II, et aussi I, I, 10; II, XIX, 1; III, 1, 1; saint Jérôme, Préface du *de Vir. illustr.* HARNACK (*Mission u. Ausbr.*, I², 318) remarque que le recueil aprocryphe de lettres échangées entre Sénèque et saint Paul a été forgé pour combattre indirectement chez les lettrés païens leurs répugnances à l'endroit de la forme des *Epîtres :* le faussaire montre l'admiration de Sénèque pour le fond même de ces *Epîtres*, afin d'induire les délicats à percer l'enveloppe qui leur déplaît.

(2) *Tite*, I, 12; *I Cor.*, XV, 33 (cf. NAUCK, *Fragm. trag. Græc.*², p. 686); *Actes*, XVII, 28. L'argument est mis en valeur par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, XIV, 59; XIX, 91; par Origène, Hom. XXXI, *in Lucam:* « Ideo assumit Paulus verba etiam de his, qui foris sunt, ut sanctificet eos »; par saint Jérôme, *Ep.* LXX, 2 ad Magnum; par saint Jean Chrysostome, *Hom. in Acta Ap.*, IV, IV (P. G., LX, 48); *in Tit*, III, 1; par Socrate, *H. E.*, III, XVI (P. G., LXVII, 423), etc.

(3) « ...cum instrumentum sit ad omnem vitam litteratura » (*de Idolol.*,

Digitized by Google

la vérité presque totale était éparse dans les systèmes philosophiques païens, mais qu'aucun penseur ne l'avait embrassée dans son intégralité, parce que nul d'entre eux ne connaissait l'idée maîtresse qui domine la vie, et qui lui donne sens et fin. Il n'était donc que de recomposer, à la lumière de la révélation, ces morceaux dispersés du vrai, et de les ramener à l'unité (1). Clément d'Alexandrie note que la connaissance des méthodes de l'histoire, de la géométrie, de l'astronomie, et surtout de la dialectique est susceptible de rendre de grands services à l'interprétation des vérités de la foi, et à la défense de ces vérités contre ceux qui les méconnaissent (2). Saint Grégoire de Naziance estimera que quiconque développe en lui soit la piété, soit la science, et l'une à l'exclusion de l'autre, ressemble à un borgne, mais que celui-là est vraiment complet qui dispose de ces deux puissances (3).

Ce sont là des déclarations qui ont leur prix. Il ne faudrait pas en exagérer la valeur, ni croire que cet apparent libéralisme ne soit pas fréquemment contredit, chez ceux même qui y condescendent, par des remarques inspirées d'un esprit assez différent. J'ai signalé déjà ces fluctuations et j'en ai marqué l'origine. Nous n'avons pas le droit d'imposer aux faits et aux textes une unité de tendances qui ne s'y reflète nullement, et qui ne serait qu'une vue ou un postulat de notre esprit. Il convient de les accepter tels que l'histoire nous les offre, avec leurs incohérences et leurs contradictions.

*
* *

x; c'est une objection qu'on lui fait, mais cette objection, il l'accueille); cf *de Cor.*, VIII (Œhler, I, 436) « (Litteras) necessarias confitebor et commerciis rerum et nostris erga Deum studiis ».

(1) C'est la théorie de Lactance, qui est en cela de la lignée des Justin, des Athénagore, des Clément d'Alexandrie et des Minucius Felix.

(2) Détail des références dans WAGNER, *Zeitsch. f. wiss. Theol.*, XLV (1902), p. 245 et s.

(3) *Eloge de Basile*, XII (P. G., XXXVI, 509 C).

Digitized by Google

Au surplus, vers la fin du IVe siècle, une doctrine moyenne finit par se dégager de ces débats confus, et, grâce aux noms illustres de ceux qui la recommandèrent, elle acquit pour les âges ultérieurs, non pas force de loi, mais une force réelle d'influence et de suggestion.

Il y a, classé à tort parmi les sermons de saint Basile (1), un opuscule célèbre où l'évêque de Césarée explique à des jeunes gens, ses neveux, « la manière de tirer profit des auteurs profanes » : c'est le titre même de ce petit traité, souvent réimprimé depuis la Renaissance, et qui a toujours été cher aux amis des lettres antiques. A dire vrai, on ne voit pas que le sujet y soit développé avec l'ampleur et la précision que l'on souhaiterait. Basile apporte dans sa discussion moins de méthode que de bonhomie aimable et d'abondant humanisme. Néanmoins des principes importants s'en dégagent. Basile estime que, même dans cette littérature profane alors si décriée, tout n'est point gâté au point de vue moral ; que les poètes, les orateurs, les historiens ont su louer le bien, et qu'ils fournissent une abondance de préceptes et d'exemples susceptibles d'apporter à l'âme du jeune homme un ennoblissement. Seulement il réclame un choix, afin que soient éliminées les parties suspectes. Sous réserve de cette épuration préalable, Basile est d'avis qu'il y a grand avantage pour les jeunes gens à lier commerce avec les lettres profanes ; elles leur donneront comme une première formation qu'ils parachèveront plus tard par l'étude des livres saints ; elles accoutumeront leurs yeux novices encore à mieux supporter l'éclat éblouissant des enseignements de l'Ecriture. Elles sont en somme pour le jeune chrétien du IVe siècle ce qu'a été jadis pour Moïse la science des Egyptiens, pour Daniel, celle des Chaldéens. Elles valent en tant que préparation et acheminement à une plus haute tâche qui est, en l'espèce, l'intelligence de l'Ancien et du Nouveau Testament.

(1) P. G., XXXI, 563-590.

Digitized by Google

Le point de vue de saint Basile est donc assez spécial et n'échappe guère au reproche d'étroitesse. Mais quand on se rappelle avec quelles susceptibilités ombrageuses il avait à compter, en un tel sujet, on se sent plus enclin à rendre hommage à la générosité de ses intentions.

Quelques années plus tard, vers 400, saint Jérôme eut à son tour l'occasion de préciser ses idées sur le même problème. Un de ses correspondants de Rome lui avait exprimé son étonnement de le voir entremêler ses ouvrages de citations empruntées aux auteurs profanes (1). Jérôme lui répond, et sa justification ne va à rien de moins qu'à revendiquer le droit absolu d'utiliser les lettres gréco-latines dans l'intérêt et pour l'honneur de la foi. Il rappelle qu'une longue tradition, qui remonte par delà saint Paul jusqu'à Moïse même, légitime ce genre d'emprunts; que les nécessités de la polémique y obligent les défenseurs du christianisme, et que, tel d'entre eux, pour avoir voulu s'y soustraire, a manqué son but. Il résume sa théorie personnelle en une comparaison : de même que dans le *Deutéronome* (XXI, 12) Dieu ordonne, avant d'épouser une captive, de lui raser la tête et les sourcils, de l'épiler et de lui couper les ongles, pour la rendre digne du lit de l'époux ; pareillement le chrétien séduit par la beauté de la *sapientia saecularis* doit commencer par la nettoyer de tout ce qu'il y a de mort en elle, idolâtrie, volupté, erreurs, passions, et ainsi purifiée et préparée, elle deviendra digne de servir Dieu.

Si l'on s'inquiète de savoir comment se faisait dans l'esprit de saint Jérôme l'accord entre cette doctrine et les engagements assez formels dont le songe cicéronien nous a fourni le témoignage, c'est saint Jérôme lui-même qui lève cette perplexité, quand à une incrimination analogue de son ancien ami Rufin, devenu le plus perfide de ses adversaires, il riposte qu'après tout un songe n'est qu'un songe

(1) Voy. plus haut, p. 97, note 5.

Digitized by Google

et n'engage à rien (1). Quoi qu'il en soit, retenons le compromis dont il se constitue le défenseur.

Celui auquel saint Augustin aboutit dans son *de Doctrina christiana* (2), commencé en 397, achevé seulement en 427, est assez analogue.

Saint Augustin connaissait parfaitement la littérature gréco-latine. Il l'avait enseignée à Thagaste, sa ville natale, puis à Carthage, à Rome et à Milan. Il n'avait pu oublier — ses *Confessions* l'attestent — que c'est à un traité de Cicéron, l'*Hortensius*, noble et éloquente exhortation à l'étude de la philosophie, qu'il avait dû son premier émoi intellectuel, et que là s'était allumée sa passion de sagesse et de vérité (3). D'autre part, plus il avait avancé dans la vie, et plus rigoureux, plus exclusif s'était fait son christianisme : à tel point que dans ses *Rétractations*, écrites alors qu'il touchait à la soixantaine, il se fit une obligation de désavouer dans ses écrits antérieurs — entre autres imperfections — tout ce qui y sentait, soit dans la forme, soit même dans l'expression, un excès de complaisance à l'égard des *liberales disciplinae* (4).

Cette double tendance, du lettré et du chrétien rigoriste, se trahit dans le *de Doctrina christiana*, mais la seconde est prépondérante, comme il faut s'y attendre en un opuscule qui n'est autre chose qu'un traité de rhétorique sacrée ou un manuel d'interprétation des Ecritures à l'usage des clercs. Selon saint Augustin, il y a dans la science profane, des éléments si évidemment entachés de superstition que nul honnête homme ne peut songer à s'y initier : par exemple, l'astrologie. Il y en a d'autres, tel que l'histoire, l'histoire naturelle, l'astronomie, la dialectique, la rhétorique, etc..., qui, à condition qu'on se gare des dépravations et abus

(1) *Apol. c. Rufinum*, I, xxx (P. L., xxiii, 441).
(2) P. L., xxxiv, 15-121.
(3) *Conf.*, III, iv.
(4) Voy. les traits relevés par Harnack, *Sitz.-Ber.* de l'Acad. de Berlin, 1905, ii, p. 1106.

Digitized by Google

auxquels ils donnent lieu, sont dignes d'étude, et rendront les plus grands services à l'exégèse et au commentaire oral des Ecritures. Augustin aboutit, comme Jérôme, à une allégorie où se résume sa pensée. Il faut qu'imitant le peuple juif, au sortir de l'Egypte, le christianisme emporte les vases d'or et d'argent de ses ennemis, et les emploie pour son usage (1).

C'est sous le couvert de telles autorités et de tels raisonnements que la culture antique a pu être sauvegardée. On éprouve quelque surprise à constater que ses défenseurs n'aient point imaginé pour elle de plus convaincante apologie que de la présenter comme une sorte de propédeutique à l'approfondissement de la Bible. Tel est pourtant le fait. Chaque époque a ses raisons spéciales d'aimer le passé, de se rattacher à lui, et de lui souffler un peu de la vie faute de quoi il ne serait plus que cendre et poussière. Il convient donc de louer le courage et le bon sens de ceux qui, résistant à la pression des zélotes de la pieuse ignorance, ont finalement maintenu le devoir ou du moins la permission d'apprendre l'art de penser et d'écrire, là où cet art avait été si excellemment pratiqué.

Viennent maintenant les invasions des barbares, les grands désastres du Ve siècle ! Quand la civilisation latine aura fléchi de toutes parts, que les écoles publiques se seront fermées, que les cadres de la vie intellectuelle auront été emportés, l'Eglise d'Occident apparaîtra, dans la déroute des institutions régulières, comme l'unique force conservatrice de l'ancien monde en voie de périr. Se fera-t-elle comme une obligation de conscience de sauvegarder les œuvres antiques ? Exercera-t-elle sur ce trésor déjà à demi dilapidé une sorte de tutelle officielle et de protection raisonnée ? Il faudrait, pour le soutenir, ou solliciter les textes, ou opérer parmi eux un choix arbitraire. En réalité, ils révèlent, selon les lieux et selon les époques, des différences

(1) *De Doctr. chr.*, II, XL (P. L., XXXIV, 63).

Digitized by Google

si marquées d'attitude à l'égard de la culture profane, que l'hypothèse d'un plan systématique de préservation doit être écartée.

Mais ce qui n'est point douteux, c'est que, au sein même de l'Eglise, des initiatives se soient manifestées qui sauvèrent du désastre une bonne partie de ce qui pouvait alors en être sauvé. Une impulsion décisive, à ce point de vue, fut donnée par Cassiodore. Ancien consul, ancien *magister officiorum* à la cour du roi wisigoth Théodoric, quand Cassiodore, renonçant au monde, eut fondé vers 540 son couvent de Vivarium, non loin de Squillace, sur la côte sud-est de l'Italie, il résolut d'y ménager une part à la vie intellectuelle, qui, dans son intention, devait fournir un aliment à la vie religieuse. Il expliquait à ses moines l'utilité des « arts libéraux », pour la *lectio divina*, et comment les lettres séculières, bien vaines, s'il fallait qu'elles trouvassent en soi leur propre fin, prenaient au contraire tout leur prix, pour qui les considérait non comme un but, mais comme un moyen (1). Elles ne devaient donc pas être désirées pour elles-mêmes, mais en tant que voie d'accès à la vraie sagesse. C'est toujours, avec une tendance à plus de sécheresse, l'idée traditionnelle dont j'ai noté la formation progressive. Je devrais plutôt dire l'illusion traditionnelle : car le moyen de concevoir une étude qui, faite sur les ouvrages de l'esprit, négligerait le fond pour ne s'attacher qu'à la forme, rejetterait les idées et ne prétendrait retenir que les données positives ou le mécanisme de l'expression? Pour réaliser cette prudente mais un peu chimérique distinction, il aurait fallu que les clercs de Cassiodore eussent tué en eux toute imagination, toute curiosité, toute complaisance secrète à l'égard du génie de la civilisation romaine, dont leur abbé mettait les chefs-d'œuvre à leur disposition. Cassiodore avait constitué, en effet, au monastère de Vivarium, une bibliothèque considérable (2). Certaines recherches ré-

(1) *Inst. div.*, I, *Præf.* (P. L., LXX, 1108); I, XXVII-XXVIII (P. L., LXX, 1140).
(2) *Inst. div.*, I, VIII.

Digitized by Google

centes feraient penser que cette bibliothèque fut recueillie plus tard, au moins partiellement, au fameux monastère de Bobbio, fondé en 612 par saint Colomban (1). Somme toute, Cassiodore a rendu à la culture antique, en dépit de ses restrictions précautionneuses, des services éminents bien supérieurs à ceux dont certains malentendus font honneur à la *Règle* de son contemporain, saint Benoît.

Ce furent ensuite les moines irlandais et bretons qui recueillirent et maintinrent le flambeau. A quelle époque les Eglises d'Irlande et de Grande-Bretagne avaient-elles reçu les premiers germes de la culture classique, la question est controversée. Ce qui est sûr, c'est que dans ces régions détachées de la *Romania*, comme la Bretagne, ou qui n'en avaient jamais fait partie, comme l'Irlande, le paganisme gréco-romain ne représentant rien de concret et par suite rien de très redoutable, l'usage des lettres classiques fut accepté dans l'enseignement avec un peu plus de sérénité qu'ailleurs (2). Dans les monastères essaimés à travers l'Occident par le moine Colomban ou par ses disciples, — Bobbio, dans la province de Pavie, Luxueil, près de Belfort, en 590; Saint-Gall en 614, — plus d'un chef-d'œuvre antique trouva l'abri tutélaire qui le sauva de la disparition. Et quand les Anglo-Saxons eurent subi l'influence des Irlandais, d'autres asiles, Fulda en Prusse, Gorze, près de Metz, etc., s'ouvrirent aussi aux reliques du passé.

C'est ainsi que, tandis que se déroulaient ces siècles de fer et de barbarie, s'opéra en Occident la transmission des lettres antiques, jusqu'à l'efflorescence carolingienne (3).

(1) Cf. Paul Lejay, dans le *Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét.*, 1913, p. 265-269.

(2) Voir sur ce point le beau livre de M. Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*. Paris, Picard, 1905.

(3) Pour l'Orient, la question est plus obscure. D'après une certaine tradition, le clergé grec aurait fait brûler quantité d'ouvrages en vers, d'un caractère plus ou moins érotique, en particulier ceux de Ménandre, de Diphile, de Philémon, de Sapho, de Mimnerme, etc. Krumbacher (*Byzant. Literaturgesch.*², p. 505) est d'accord avec Bernhardy pour juger le fait

Digitized by Google

Durant les quarante-cinq années de son règne, Charlemagne, secondé par Alcuin, favorisa hautement la culture classique. La plupart des manuscrits que nous possédons datent du IXe ou du Xe siècle, ou remontent à des archétypes transcrits à cette époque (1).

* * *

Je ne pousse pas plus loin cet exposé d'ensemble sur les rapports de la culture antique avec le christianisme. Quelque précaution que l'on doive prendre avant de hasarder, en un domaine si vaste, des affirmations générales, je crois qu'un fait s'impose ici. Accueillie avec défiance et même avec quelqu'aversion par le christianisme, cette culture n'a été finalement sauvegardée que comme servante de la théologie, et auxiliaire de l'interprétation biblique.

Voilà à quel rôle un peu humilié elle aurait été réduite, s'il fallait ne tenir compte que des déclarations que les plus autorisés porte-paroles du christianisme ont articulées à son propos. « *Non discere debemus ista, sed didicisse.* » Ce mot de Sénèque (2) pourrait servir d'épigraphe aux divers opuscules chrétiens où le problème de l'utilisation du patrimoine gréco-romain fut envisagé théoriquement. Des exercices d'assouplissement pour l'intelligence, pratiqués juste le temps nécessaire pour que le bénéfice en soit acquis, voilà, dirait-on, l'office unique auquel aurait dû aboutir tout le labeur humain antérieur à la foi nouvelle.

peu vraisemblable et non démontré. Il constate qu'au IXe siècle, à Constantinople, la littérature grecque profane n'était guère plus riche qu'elle ne l'est présentement, sauf pour les œuvres des historiens tardifs et pour ceux des spécialistes. Il attribue la disparition d'une grande partie de cette littérature à la décadence intellectuelle qui marqua pour l'empire byzantin la période encadrée entre 650 et 850. Les incendies allumés lors de la prise de Constantinople par les Croisés en 1204 firent de nouveaux désastres. Puis la débâcle de l'Empire au XVe siècle amena en Occident des savants byzantins dont les manuscrits jouèrent le rôle que l'on sait dans l'épanouissement de la Renaissance italienne.

(1) Cf. Louis Havet, *Manuel de critique verbale.* Paris, 1911, p. 3 et s.

(2) *Ep.* LXXXVIII, à propos des *liberalia studia.*

Digitized by Google

Cela, c'est la thèse ; c'est le principe officiel ; c'est aussi, on le soupçonne, l'expédient de gens tiraillés entre les réclamations de leur bon sens et celles des iconoclastes de la pensée et de l'art antiques.

Mais, dans la réalité des faits, cet art, cette pensée ont pénétré dans le christianisme bien plus profondément et intimement qu'on ne s'en pourrait douter, si l'on prenait pour argent comptant les professions opportunistes d'un Basile, d'un Jérôme ou d'un Cassiodore. J'aborde ici une question dont son ampleur même doit me détourner aussitôt. Il faut pourtant noter quelques traits qui en feront comprendre la portée.

Quand, dans la seconde moitié du IVe siècle, le grand évêque de Milan, saint Ambroise, le conseiller des empereurs Gratien, Valentinien et Théodose, entreprit de fournir, de la morale chrétienne, une synthèse digne d'être opposée aux grandes synthèses païennes, est-ce sur le seul Evangile qu'il essaya de la construire ? Non pas, mais au *De officiis* de Cicéron il emprunta le cadre général et le titre même de son traité. Il prit également à la morale stoïcienne, dont Cicéron avait été l'éloquent interprète, une foule de notions, telles que la distinction entre la raison et les passions, la préoccupation du « souverain bien », la classification des vertus (sagesse, justice, courage, tempérance), la division des devoirs en devoirs parfaits et devoirs moyens, la valeur attribuée au jugement de la conscience, etc. Il est vrai qu'il pénètre ces notions d'un esprit assez différent, qu'il les justifie par des raisons auxquelles Cicéron n'avait pu songer, et qu'il leur donne finalement un sens, une portée, une efficacité nouvelles. Mais enfin, chez Ambroise, en même temps que la morale chrétienne affirme son originalité, elle s'assimile résolument tout ce que la morale païenne peut lui offrir d'excellent.

Le *processus* a été analogue dans tous les domaines : spéculation théologique, exégèse scripturaire, art chrétien, liturgie, genres littéraires, formes du style : partout s'est fait

Digitized by Google

sentir l'influence des idées ou même des usages profanes. Ce phénomène d'infiltration ou de compénétration est un de ceux sur lequel, depuis quelques années, s'est exercée de préférence l'ingéniosité de la critique religieuse. Elle a pu s'égarer parfois en des rapprochements douteux. Les faits acquis démontrent que nulle part il n'y a eu hiatus, scission, rupture ; mais rapport et continuité. En dépit des anathèmes plus d'une fois lancés contre lui, le génie de l'ancienne civilisation a survécu dans la civilisation née de l'idée chrétienne, et il a largement contribué à la former. Ainsi se sont unis, par la force des choses, les deux grandes puissances spirituelles qui se croyaient irréductibles l'une à l'autre. Le christianisme avait assez de vitalité pour ne subir, du fait de cet apport, aucune déformation essentielle. Et c'est grâce à cette fusion que même des hommes qui sont étrangers à la foi chrétienne veulent pourtant accepter les données fondamentales de la morale qu'elle propose, puisqu'aussi bien le legs du passé y est inclus. « Si nous sommes chrétiens, déclarait un jour M. Camille Jullian, s'il faut tenir à ce nom comme à une formule de salut, c'est qu'il représente, avec tout ce que les rêves galiléens ont mis dans la conscience humaine, toutes les leçons que les philosophes antiques y ont laissées ; c'est que loin de s'opposer au passé, le christianisme l'a complété et couronné. » (1)

PIERRE DE LABRIOLLE.

(1) Revue historique, t. LX (1896), p. 342.

Digitized by Google

III. — LE CHRÉTIEN ET L'ÉTAT

Nous avons vu combien est délicate, et parfois pénible, la situation du chrétien quand il est contraint d'assister impuissant, ou même de collaborer indirectement, à ce que font, contre son gré, des gens auxquels il se trouve attaché par les liens de la solidarité familiale ou économique. Bien plus rigoureuse encore est la dépendance à laquelle il est soumis par rapport à l'Etat. Car, de toute autre association humaine on arrive plus ou moins à se dégager quand la conscience l'exige ; mais l'Etat c'est la société nécessaire, inévitable, qui nous enveloppe de toutes parts et qui dispose contre nous de redoutables moyens de contrainte.

Sans compter les difficultés particulières qui peuvent, à tel ou tel moment, surgir dans les rapports de l'enfant de Dieu avec l'Etat dont il est ici-bas le ressortissant, ou plutôt, à la base de toutes ces difficultés, n'y a-t-il pas une opposition permanente et essentielle, une opposition de principe, tenant au fait même que le chrétien appartient au royaume des cieux, tandis que l'Etat est terrestre ? Bien des publicistes, en effet, ont affirmé l'incompatibilité radicale de la piété chrétienne avec l'existence et la prospérité d'une société politique. Rappelons-en deux ou trois exemples.

Dans la *Fable des abeilles,* parue à Londres en 1706, le

(*) Voir les nos de novembre-décembre 1916 et de janvier-mars 1917.

Digitized by Google

médecin Mandeville cherchait à prouver que ce sont « les vices des particuliers qui tendent à l'avantage du public » ; que, sans l'égoïsme, la poursuite acharnée du gain, la vanité, l'amour du plaisir et du confort, sans mainte autre tendance encore, condamnée par la morale évangélique, une cité courrait bien vite à sa ruine.

D'un point de vue assez différent il est vrai, Rousseau, de son côté, — Rousseau première manière, car il s'est plus tard corrigé là-dessus — écrivait dans le *Contrat social :* « Toute bonne *politie* est impossible dans les Etats chrétiens... Loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'Etat, cette religion les en détache comme de toutes les choses de la terre. Je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social... Une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes... Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves. »

On sait que le tolstoïsme, tout en prenant à l'inverse le parti du christianisme — comme il l'entend — contre l'Etat — dont il réclame la suppression, — tombe d'accord avec Mandeville et le *Contrat social* sur le point fondamental : à savoir qu'il y a contradiction entre l'esprit de l'Evangile et l'existence d'un corps politique.

D'autres, sans doute, ont combattu cette thèse. Ripostant à un quatrième critique, que j'aurais pu ajouter aux précédents, Montesquieu a écrit : « M. Bayle ose avancer que de véritables chrétiens ne formeraient pas un Etat qui pût subsister. Pourquoi non ? Ce seraient des citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs, et qui auraient un très grand zèle pour les remplir ; ils sentiraient très bien les droits de la défense naturelle ; plus ils croiraient devoir à la religion, plus ils penseraient devoir à la patrie. Les principes du christianisme, bien gravés dans le cœur, seraient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques, et cette crainte servile des Etats despotiques. » (1)

(1) *Esprit des lois*, XXIV, 21.

Digitized by Google

Laissons de côté tous les sujets spéciaux sur lesquels peut se porter la contestation dont il s'agit, et allons tout droit au principe. Est-il possible qu'un chrétien reconnaisse l'autorité de l'Etat ? Peut-il se soumettre à des décisions, souvent fort graves, prises sans son approbation et, dans plus d'un cas, contraires à son idéal ?

Si le doute surgit ici, ce n'est pas certes qu'on puisse supposer le disciple de Jésus rebelle à toute obéissance, en vertu de cet orgueilleux individualisme qui faisait dire à Nietzsche : « Il n'y a point de Dieu ; car je ne saurais supporter qu'il y en eût un et que ce ne fût pas moi. » Non, sans doute ; mais, précisément parce qu'il croit en Dieu et parce qu'il se prosterne devant Dieu dans une humble obéissance, le chrétien ne va-t-il pas être réfractaire à toute autre dépendance ?

Ainsi peut-on raisonner. — Je ne crois pas que ce soit raisonner juste. L'existence d'une autorité suprême ne me paraît nullement inconciliable avec l'existence d'autorités subordonnées qui, instituées ou pour le moins reconnues par le chef de la hiérarchie, aient à exercer leur domination chacune en un domaine particulier. Tel ce capitaine qui disait : « Soumis moi-même à des supérieurs, j'ai des soldats sous mes ordres ; je dis à l'un : Va, et il va ; à l'autre : Viens, et il vient » (Matth. VIII, 9 ; Luc VII, 8). Les ordres de Dieu parviennent-ils à ses enfants exclusivement par leur conscience, qui est (je ne songe point à le contester) l'organe le plus direct de nos communications avec le Seigneur et, par conséquent, l'instance suprême appelée à tout juger en dernier ressort ? Les actes d'un chrétien, s'ils ne doivent jamais contredire au verdict de ce juge-là, sont-ils tous, pourraient-ils être tous dictés positivement par la conscience ?

Voyons : manger, dormir, nous préserver du froid, n'est-ce pas la nécessité qui nous impose ces actes ? Et les lois de la nature auxquelles nous *obéissons* ainsi ne sont-elles pas un effet de la volonté du Créateur, une autorité, d'ordre

Digitized by Google

inférieur, auquel ce maître suprême a soumis notre être physique ? Il est bien entendu que Dieu n'abdique point pour cela ses droits souverains, en vertu desquels il peut nous appeler parfois à nous émanciper de cette maîtrise physique et à affronter, pour l'accomplissement de quelque impérieux devoir, les privations les plus dures à la chair.

Dans un domaine plus élevé, ne surgit-il pas, de ce réseau de liens familiaux et économiques dont nous avons parlé (dans un article précédent), un grand nombre d'autorités aussi qui nous dictent une bonne partie de nos actes ? L'enfant agit selon que ses parents le lui prescrivent, le serviteur comme il est commandé par son maître, le marchand conformément aux désirs de sa clientèle. Dans la mesure où les diverses autorités de ce genre ne dépassent point les limites de leurs compétences, et hormis les cas où leurs prétentions viendraient en conflit avec celles d'une autorité plus haute, ne sont-elles pas, elles aussi, l'expression de la volonté divine ? Avez-vous jamais hésité, par exemple, à penser qu'en se soumettant à son père et à sa mère c'est à Dieu que l'enfant obéit ? Cependant père ni mère ne sont point infaillibles. Mais, sauf des cas exceptionnels, où sa conscience viendrait à réclamer d'une façon positive (ainsi, quand des parents pervertis lui commanderaient un larcin), l'enfant, n'ayant pas une expérience suffisante de la vie pour prétendre à se diriger lui-même, sa sagesse, sa vertu c'est de se plier à la volonté de ses guides providentiels. Eh ! bien, à son tour l'Etat, cette famille plus vaste et d'une autre sorte, se présente comme exerçant une autorité sur les individus qui le composent ; cette autorité est, en principe, légitime, digne d'être obéie par le chrétien.

Certaine philosophie politique a tellement déifié cette institution, elle l'a si bien ornée d'un nimbe mystique, elle en a voulu étendre les droits d'une façon si excessive, qu'on pourrait être tenté d'aller par réaction jusqu'à contester à l'Etat ce qui lui revient en propre. Il faut s'en bien garder ; car on ne détruit point une erreur en lui en oppo-

Digitized by Google

sant une autre. L'Etat n'est pas, certes, cet être surnaturel et sacré devant lequel certains voudraient nous apprendre à nous prosterner dans une soumission sans réserve, avec interdiction de jamais critiquer ce qui se fait en son nom. Mais l'Etat est bien loin d'être, inversément, ce monstre odieux, cet intrus que d'autres voudraient voir disparaître au profit de je ne sais quel cosmopolitisme anarchique et auquel, en attendant, ils ne s'estiment tenus à aucun sacrifice. L'Etat n'est qu'un produit de la nature, un produit de l'homme « naturel » : c'est entendu ; mais c'en est un produit normal, et des plus élevés en même temps qu'il est des plus complexes. Que de facteurs divers ont collaboré à sa formation ! Nécessités géographiques, affinités de races, parentés linguistiques, et par-dessus tout, un concours inextricable d'événements historiques qui ont abouti à déterminer, dans l'ensemble du genre humain, certains groupements particuliers, non point parfaits, non point soustraits à la possibilité de remaniements futurs, mais doués néanmoins d'une persistance relative au milieu du flux éternel des choses terrestres.

À cette société qu'est l'Etat, de grandes fonctions incombent, qu'en vertu de sa persistance même et de son étendue il est seul en position de remplir. La plus considérable c'est l'administration de ce « droit », où nous avons vu se révéler l'un des chefs-d'œuvres de la raison humaine. Ajoutons-y, sans prétendre épuiser le sujet, l'établissement et le développement de toutes les conditions nécessaires à la civilisation, c'est-à-dire au progrès du savoir et du bien-être.

Pour accomplir cette tâche immense, l'Etat a besoin de ressources : il les réclame de ses membres. Il a besoin aussi et avant tout d'assurer sa propre existence ; et, pour la défendre contre les attaques possibles, il en appelle aux bras des citoyens. Telle une famille s'assure, d'une part, le gagne-pain qui lui est indispensable et, d'autre part, s'abrite dans une maison dont les portes puissent résister aux

Digitized by Google

larrons. Enfin, comme la famille a son chef, qui la dirige, ainsi l'Etat a son gouvernement, dont la mission est de décider au nom de tous et en faveur de tous, mais aussi de commander à tous, les choses qui appartiennent à l'intérêt commun.

Il est rare que ces décisions et les commandements qui en résultent puissent répondre à un sentiment unanime des citoyens. De fait, tout ce qu'on peut demander, et ce qui tend à se réaliser d'autant mieux que le système politique est meilleur, c'est que le gouvernement exprime bien les intentions de la majorité des citoyens : majorité à laquelle, dans l'Etat comme dans toute autre société, la minorité n'a qu'à se soumettre. Elle a pu combattre avec énergie, avant qu'elle fût prise, une décision qu'elle estimait fâcheuse ; elle a ainsi dégagé sa responsabilité ; maintenant elle n'a plus qu'à s'incliner devant le vote acquis, et à s'efforcer d'en atténuer de son mieux les inconvénients. (1) Son rôle est analogue à celui de l'apôtre Paul — dans ce navire qu'on avait mis à la voile contre ses conseils — quand, au fort du péril, loin de se désintéresser du sort d'un équipage dont il n'était point responsable, il s'efforçait d'en remonter le moral et d'en éviter la ruine : « Il eût fallu, disait-il, m'écouter et ne pas partir de Crète ; ... mais maintenant je vous exhorte à prendre courage : aucun de vous ne périra » (Act. XXVII, 21 et 22). Ainsi agirent en 1870 les patriotes français, qui firent tous leurs efforts pour éviter une guerre qu'ils estimaient néfaste, mais qui, une fois la partie engagée, en face des malheurs du pays, alors que l'ancien gouvernement coupable avait perdu la tête, assumèrent le poids d'une lutte qu'ils n'avaient point voulue et, par la prolonga-

(1) Il est clair qu'on pourrait et devrait, par une équitable représentation des minorités dans les Conseils publics, améliorer beaucoup le gouvernement. Reconnaissons, du reste, que parfois (pourquoi n'en est-il pas ainsi dans tous les cas où la chose serait possible ?) une majorité tient un certain compte des opinions de la minorité et lui fait quelques concessions.

Digitized by Google

tion de la résistance, sauvant l'honneur de la patrie, assurèrent la possibilité de son relèvement futur.

Souvent ce sera là le sort des chrétiens : souffrir, plus que d'autres, des conséquences de mesures qu'ils n'ont point contribué à déterminer, que peut-être ils ont positivement combattues. Il faut d'ailleurs reconnaître qu'en mainte occasion (et précisément, peut-être, dans quelques-uns des cas les plus graves) le citoyen n'a pas des moyens d'information suffisants pour juger en toute assurance, en sorte qu'il est réduit à se fier aux décisions prises par ses représentants. Reconnaissons-le donc, en ce domaine, nous sommes « sujets », oui, sujets, même à supposer la république aussi bien organisée que possible.

Nous dirons tout à l'heure ce qui, pour des chrétiens, met une borne à cet assujettissement, ce qui fixe une limite à leur devoir d'obéissance civique. Pour l'instant, je pose l'existence de ce devoir, j'affirme qu'il y a bien là une obligation pour l'enfant de Dieu, et que c'est de par la volonté de son Père qu'il se trouve, ici, placé sous l'autorité du gouvernement de son pays, comme à d'autres égards il peut l'être sous l'autorité d'un patron, comme il l'a été dans son enfance sous celle de ses parents, comme il est, en tant qu'humain, assujetti aux lois de la nature.

Ce n'est donc pas tout à fait à tort que les rois se réclament d'un droit divin ; mais si, comme nous le pensons tous, l'autocratisme est loin d'être le meilleur des systèmes politiques, si le plus juste après tout c'est la démocratie représentative, il faut reconnaître que les élus du suffrage populaire sont de droit divin bien mieux encore que les princes héréditaires. Non pas, certes, que la voix du peuple soit la voix de Dieu au sens impie où l'on a parfois proclamé cette maxime ; mais, Etat, voix du peuple, et gouvernement qui leur sert d'organe, sont des pouvoirs providentiels que, dans le domaine qui leur est assigné, Dieu laisse agir et sanctionne.

Que tel soit le vrai point de vue chrétien, je n'essaierai

Digitized by Google

pas de le prouver simplement par un appel à l'apôtre Paul : il en est qui accuseraient ce « citoyen romain » d'avoir, lui déjà, dévié de la pure doctrine évangélique. Rappelons toutefois ce qu'il enseigne à ce sujet : « Que chacun, dit-il, se soumette aux autorités ; car il n'en est aucune qui ne vienne de Dieu ; ... le magistrat est ministre de Dieu pour ton bien... Il faut donc se soumettre, non pas seulement par crainte d'une punition, mais par motif de conscience... Rendez à tous ce qui leur est dû : l'impôt à qui vous devez l'impôt,... l'honneur à qui l'honneur est dû » (Rom. XIII, 1-6). (1) — Je tiens à remonter jusqu'à l'instance suprême, à celui dont nul chrétien ne peut répudier le verdict et de la parole duquel les derniers mots que nous venons de citer ne sont guère, en somme, que le commentaire.

Un jour, pour tendre un piège à Jésus, cette question lui fut posée : « Est-il ou non permis de payer le tribut à César ? » Que répondit-il ? « Montrez-moi la monnaie qui sert à ce paiement. De qui sont cette effigie et cette inscription ? — De César. Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » (Matthieu XXII, 16-22) Qu'on n'espère pas affaiblir la portée de cette parole en disant : De quoi s'agissait-il ? de quelques sous de cuivre ; c'est là tout ce que réclame et peut réclamer de nous l'empereur ; eh ! bien, faisons-lui cette aumône, et qu'on n'en parle plus : tout le reste est pour Dieu ! — Comment ? « Tout le reste est pour Dieu ! » Mais, c'est cela même qui serait étrange : qu'il y eût véritablement — et si petite qu'on la fasse — une part que nous devions soustraire à Dieu, et un reste — quelque immense qu'on le suppose — qui lui reviendrait.

D'ailleurs, ces quelques sous ne sont pas si peu de chose qu'il peut vous plaire à dire ; car, les donner, c'est obtempérer au commandement du maître païen, c'est reconnaître son autorité. Et que va-t-il faire de cet argent ? Payer ses légions — qu'il n'emploiera pas toujours au service du bien ;

(1) Voir I Pierre III, 13-17.

Digitized by Google

— satisfaire à ses vanités dispendieuses, quand ce ne sera pas à d'horribles débauches; construire des théâtres et des cirques, dans lesquels bientôt, ô Jésus, on livrera tes disciples aux bêtes.

Mais il me semble que j'entende le Sauveur répondre : Hélas ! tout cela est possible ; tout cela n'est que trop certain. César est souvent un orgueilleux, un corrompu, qui ne s'acquitte pas de sa mission comme il le devrait, qui emploie mal les ressources dont il dispose. Il aura bientôt à rendre compte de son administration devant le tribunal du roi des rois, et il se peut qu'avant même que luise ce jour solennel, déjà le roi des rois le fasse choir du trône qu'il occupe sans accepter les sérieuses responsabilités du règne. Pour aujourd'hui, cependant, le Tout-puissant le laisse en place : il *est* César, le chef de l'Etat auquel vous ressortissez. Cet argent que le prince réclame, s'il est fort coupable d'en employer mal une grande partie, il est néanmoins en droit de le recueillir ; car c'est au prince qu'incombent la protection de l'empire, le maintien du bon ordre, l'administration de la justice, le développement des moyens de communication, qui préviennent les famines et qui rendront possible d'aller — comme je vais le commander à mes disciples — évangéliser toutes les nations du monde. C'est à Dieu encore que vous obéirez en respectant les pouvoirs institués selon les décrets de sa providence. Car il n'y a aucune part de votre vie qui ne doive dépendre de Dieu ; mais, tantôt il s'agit pour vous d'obéir aux ordres directs qu'il vous donne par son esprit, et tantôt de lui obéir — à lui encore et toujours — en vous soumettant aux autorités auxquelles il a, en tel ou tel domaine, assujetti votre existence.

C'est ainsi que doit s'interpréter, je pense, la déclaration de Jésus concernant César : surtout si l'on tient compte de ce que fut son attitude en face de Pilate, selon le récit du quatrième évangile (Jean XVIII, 33-37). Jésus, devant le gouverneur romain, affirme sa propre royauté, son indépendance souveraine, l'autorité qui lui appartient dans le

Digitized by Google

domaine de la vérité. Mais il ne nie point pour cela cette autre autorité, que Pilate possède à son égard ; et, non seulement il ne la nie point, mais il en proclame l'origine divine : il ne s'agit point là d'un pouvoir que cet homme exercerait accidentellement et par un simple effet de sa force personnelle : « Tu n'aurais aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en haut », dit Jésus (Jean XIX, 11).

Il est à propos de rappeler un autre trait encore de l'histoire évangélique : celui qui nous montre Jésus refusant de se prononcer dans une affaire de partage entre deux frères. « Nul ne m'a établi pour cela », déclare-t-il, renvoyant les questions de cette nature à ceux qui sont « établis » juges (Luc XII, 13). Robertson (1) a fait ressortir, dans une de ses pénétrantes études, toute la portée de cette réponse. C'est, remarque-t-il, en se gardant de sortir de son domaine propre, celui de la religion pure, que Jésus a assuré le caractère spirituel et, du même coup, la permanence de son autorité. Dévier de cette ligne, en effet, n'eût-ce pas été, sous couleur de hâter la réalisation du Royaume, la compromettre irrémédiablement. Et n'est-ce pas là l'un des pièges où le tentateur avait essayé de le prendre au début de sa carrière ? N'allons donc pas demander au Christ des leçons de politique ou d'économie sociale ; ce serait tomber dans une erreur analogue à celle des gens qui consultent « Moïse » — c'est-à-dire la Genèse — en matière de géologie. L'Evangile n'enseigne rien, d'une façon directe, sur la monarchie ou la république, sur la propriété individuelle ou le collectivisme, pas plus que sur l'allopathie ou l'homœopathie. Chose plus singulière ! Jésus ne paraît pas avoir dit un mot — en tous cas un mot qui ait frappé et qui soit resté — sur l'institution de l'esclavage. Il est resté « dans son ordre de sainteté », comme dit Pascal. Et c'est ce qu'il nous fallait. Il n'a tracé aucun programme : il a apporté l'Evangile. Un programme eût été bientôt épuisé ou fût

(1) *Christ's Judgment respecting Inheritance.* (Sermons, vol. II, 1.)

Digitized by Google

devenu bientôt inapplicable ; l'Evangile, au contraire, reste à jamais neuf, toujours inspirateur de progrès ; il est « dans le monde l'immortelle semence de la liberté » (Vinet), de la justice, de la fraternité.

Beaucoup aujourd'hui sont portés à penser que si le Christ s'est abstenu de convier ses disciples immédiats à la transformation de la chose publique et ne leur a imposé qu'une tâche de propagande religieuse c'est, qu'attendant une très prochaine fin du monde, il voyait dans l'Etat et dans ses institutions des choses trop provisoires pour qu'il valût la peine de travailler à les améliorer. J'ai peine à croire que Jésus ait nourri l'illusion dont il s'agit. Sans songer à discuter pertinemment cette affaire, je me borne à constater que si, parmi les paroles qui nous sont rapportées de lui, il en est qui présentent la fin comme imminente, d'autres décrivent l'avancement du règne de Dieu comme le résultat d'un patient effort, qui ne peut qu'être spirituel de nature (Matth. XIII, 31-33 ; etc.) ; or il est impossible qu'un pareil connaisseur de la vie morale en son essence intime, et du cœur humain tel qu'il est, ait pu se méprendre au point de penser qu'un « levain » de cette espèce ferait sans retard lever une telle « pâte ». D'ailleurs, le vrai corollaire d'une apocalyptique à brève échéance n'eût pas été : « Rendez à César ce qui est à César,... parce qu'il ne vaut pas la peine d'entrer en conflit avec sa puissance qui va disparaître » ; mais plutôt : « Ne cédez rien à César. Pour vous, qui appartenez au seul monde réel, César n'est qu'un fantôme sans consistance ; ses lois, ses prétendus droits sont nuls : vous n'en devez tenir aucun compte ». La conclusion logique de la vision qu'on prête à Jésus eût été le fanatisme ; or ce n'est point le fanatisme, mais la patiente et active espérance qu'il a mise au cœur de ses disciples.

Cette sorte d'indifférence majestueuse que Jésus semble adopter à l'égard des questions de droit civil ou public n'a point un motif apocalyptique : elle découle de la distinction qu'il perçoit très nette entre deux domaines, tous deux

Digitized by Google

réels et qu'il sait devoir coexister jusqu'au renouvellement (proche ou lointain) de toutes choses : d'une part, le royaume des cieux, dont sa mission à lui Jésus est de procurer la venue, royaume aux lois toutes saintes, et où nul n'entre que par adhésion volontaire ; puis, d'autre part, le « monde », dont tous les hommes font partie, incrédules comme croyants, monde qui a ses lois aussi — tout comme la nature inanimée a les siennes, — monde dont Jésus ne saurait donc prétendre à se faire directement le législateur, sans renoncer toutefois à y faire pénétrer, d'une façon graduelle, son influence régénératrice.

Et dès lors, en face de l'Etat, comme en face de toutes les puissances à qui le Père céleste a soumis ses enfants, voici l'attitude qu'ils auront à tenir :

1° Il ne saurait s'agir pour eux de prendre une position purement négative et anarchique. Il y a un esprit qui dit :

> Ich bin der Geist der stets verneint !
> Und das mit Recht ; denn alles was entsteht
> Ist werth dass es zu Grunde geht ;
> Drum besser wär's dass nichts entstünde. (1)

C'est là l'esprit de Méphistophélès ; ce n'est pas celui que peut inspirer un Dieu qui, après avoir créé le monde, le laisse subsister et développer les effets des forces dont il l'a doué. Ce que le Dieu saint supporte avec tant de patience, ce qu'il ne fait point disparaître, mais conserve, utilise et prend pour base de son œuvre rédemptrice, aurions-nous l'audace de dire que nous sommes trop célestes, nous, pour le pouvoir supporter ?

2° Toutes les puissances de l'ordre naturel sont susceptibles de transformations progressives, qui, sans jamais les affranchir du sceau de l'imperfection, peuvent les améliorer d'une façon réelle, les appropriant à servir plus docilement les desseins du Maître suprême.

Ainsi : il n'est pas, sans doute, au pouvoir de l'homme

(1) Gœthe, *Faust*.

Digitized by Google

de changer les lois de la nature ; mais, en apprenant à les bien connaître, il arrive à en tirer des ressources de plus en plus abondantes et à les mettre toujours mieux au service de buts raisonnés. Ainsi encore : la famille, sans être abolie au cours des âges, s'est transformée. Combien, par exemple, l'autorité paternelle, si rigoureuse à l'époque où chez les Romains le père avait droit de mort sur ses enfants, n'est-elle pas devenue — au moins en principe, et la plupart du temps en réalité — plus morale, plus conforme aux fins supérieures que cette autorité doit servir. De même, enfin, tous les éléments du régime social, tous les rouages du système politique, tant national qu'international, peuvent et doivent subir de perpétuelles améliorations.

Il appartient aux disciples de Jésus plus qu'à personne d'appliquer ici leur ardeur et leur dévouement. De par sa vocation céleste, le chrétien ne saurait être, en aucun domaine, le paresseux conservateur de ce qui existe, mais bien le réformateur progressiste, toujours à la recherche du mieux. Et pour qu'il soit cela, il importe que sans cesse il se remette en présence de l'idéal éternel. Il ne faut pas que, tout absorbé par l'effort pratique d'améliorer le monde au jour le jour, il en vienne à ne considérer que les mesures immédiatement réalisables, les tâches auxquelles il doit se dévouer sur l'heure, perdant ainsi de vue la nécessité de se perfectionner constamment lui-même et de tenir toujours son cœur beaucoup plus haut que ne peuvent atteindre, en fait, aucune des entreprises auxquelles il travaille ici-bas.

Et c'est là qu'apparaît le vrai rôle de l'Eglise. Plusieurs aujourd'hui ont une tendance à la vouloir jeter tout entière dans des œuvres extérieures et d'un résultat directement pratique. On la somme de « renoncer à elle-même », comme s'il y avait égoïsme de sa part à songer à sa propre édification. Certes, il est bon de lui répéter souvent qu'elle a d'immenses responsabilités à l'égard du monde ; et surtout, sans doute, il y a beaucoup de chrétiens qui, — gourmands spirituels, oubliant qu'on n'a pas le droit de manger si l'on

Digitized by Google

ne veut pas travailler, — doivent être secoués dans leur paresse et envoyés à l'ouvrage. Mais, pour l'amour même du monde dont elle doit être la lumière et le sel, il importe que l'Eglise entretienne sa propre vie. Son rôle essentiel, en tant qu'Eglise — et ce rôle est sublime — c'est de susciter, c'est d'instruire, c'est d'entretenir et de réchauffer des chrétiens qui, eux, porteront dans les divers champs de la société humaine l'esprit évangélique du progrès et des améliorations pratiques. Il faut que le levain entre dans la pâte, oui ; mais, — pour continuer la comparaison — comme il surgit toujours de nouvelle pâte, il est nécessaire que toujours aussi du levain nouveau soit disponible, que toujours il s'en reforme. L'Eglise est la fabrique où ce ferment doit s'élaborer et d'où, sans cesse rajeuni dans sa virulence, il doit être jeté dans le monde.

3° Enfin, l'autorité que nous reconnaissons à l'Etat et au gouvernement qui le représente, ne lui est accordée qu'en vue des fonctions qu'il est appelé à remplir. Prince héréditaire ou conseil élu par le peuple, ce gouvernement est toujours composé d'hommes faillibles : il ne saurait être parfait ; il faut donc savoir lui pardonner mainte erreur, supporter de sa part mainte faute. Mais il y a, de par la nature des choses, une limite à cette tolérance : une sage doctrine politique doit admettre, pour un peuple qu'opprime un gouvernement tyrannique et qui se voit, par ce gouvernement même, privé de tout autre moyen de s'affranchir, le droit à la révolution.

Définir ce droit redoutable, préciser les conditions dans lesquelles il peut s'exercer utilement, en d'autres termes aboutir à la substitution d'un gouvernement meilleur au gouvernement qu'on écarte, et, par conséquent, affermir l'ordre politique — tout au contraire de l'anarchie qui ne détruit un ordre, mauvais ou bon, qu'au profit du désordre —, c'est là un sujet délicat et considérable qu'on ne saurait traiter à cette place.

Mais il est des cas où, sans pouvoir songer à fomenter

Digitized by Google

un changement de régime, un homme fidèle au verdict de sa conscience, un chrétien en particulier peut être appelé à refuser son obéissance personnelle aux ordres du gouvernement, sur tel ou tel point spécial. Nulle autorité, avons-nous vu, n'a de pouvoir que celui qui lui est « donné d'en haut ». Or, si cette déclaration fonde le respect dû à l'Etat, elle proclame aussi la limite qui y est inhérente. En déléguant une partie de sa puissance sur cette terre, Dieu n'a point pour cela renoncé à régner ; il se réserve l'autorité suprême. Et si, par une usurpation dont un pouvoir subordonné se rend coupable ou par une faute grave qu'il commet dans l'accomplissement de ses fonctions, un conflit vient à surgir entre le commandement du dit pouvoir et l'expresse volonté du Seigneur des seigneurs, le chrétien n'a qu'une chose à faire : « Obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (Actes v, 29). Cela peut coûter cher. Il en est qui ont payé de leur vie la fidélité au Maître suprême ; il en est en plus grand nombre encore — et non pas seulement parmi les croyants — qui, ne pouvant accepter le régime régnant dans leur patrie, ont pris le chemin de l'exil.

Quand faut-il en venir à ces extrémités ? Quand faut-il cesser d'être « soumis, par motif de conscience » (Rom. XIII, 5) aux autorités humaines et, par motif de conscience, leur désobéir ? C'est là une question toute pareille à celle qui nous est apparue précédemment à propos des relations du chrétien avec les hommes en général ; et nous ne pouvons y répondre que de la même manière, en disant que chacun doit, en pareil cas, se décider suivant ses propres lumières, sans condamner ceux d'entre ses frères qui pourront comprendre leur devoir autrement que lui.

S'étonnera-t-on que deux chrétiens sincères, disposés l'un comme l'autre à faire, quoiqu'il en puisse coûter, ce que le Seigneur exigera, ne tombent pas d'accord dans leur façon de résoudre un même cas de morale ? Se scandalisera-t-on qu'à deux hommes qui se recueillent pour écouter ce qu'il leur dit dans leur conscience, Dieu ne fasse pas

Digitized by Google

clairement entendre le même mot d'ordre ? Mais, après tout, ces deux hommes, bien que pareillement chrétiens, se distinguent l'un de l'autre à maint égard ; ils diffèrent de tempérament, de force physique, de développement intellectuel, d'âge, d'obligations professionnelles ou de charges de famille, bref, ce sont deux individualités distinctes : quoi d'étrange que Dieu ne demande pas du premier exactement ce qu'il requiert du second ? Dans la complexité infinie des circonstances humaines au milieu desquelles son œuvre doit se poursuivre ici-bas, n'y a-t-il pas pour ses enfants des tâches fort diverses, qui ne se peuvent accomplir qu'à la condition que les uns occupent une place et les autres une autre ? Le Dieu qui a étalé sur sa palette, en créant le monde, toute une gamme de couleurs, qui a distribué la sève végétale dans une multitude d'espèces de plantes « depuis le cèdre du Liban jusqu'à l'hysope », ne peut-il aussi désirer d'avoir à son service des âmes plus dociles et d'autres plus hardies, des consciences plus affranchies et d'autres plus timides, des esprits plus conciliants et d'autres plus portés à l'intransigeance ? Il dicte à chacun son devoir et, si ce devoir est la plupart du temps semblable pour tous, il se peut néanmoins qu'il ne le soit pas toujours.

En songeant à nos affaires ecclésiastiques de 45, il m'est arrivé parfois de me dire qu'il avait été heureux qu'alors tous les pasteurs zélés n'eussent pas vu leur devoir du même côté. Tandis que plusieurs chrétiens fidèles, au prix de grandes souffrances et affrontant maintes tribulations, sortaient de l'Eglise nationale, — puisque la grande masse du pays n'était pas mûre pour les comprendre et pour les suivre, n'était-il pas providentiel que d'autres chrétiens fidèles (c'en étaient, certes, que Samson Vuilleumier, Louis Fabre, pour ne nommer que ceux-là) comprissent autrement leur tâche et, au prix de douleurs différentes mais non moindres peut-être, restassent dans les cadres officiels, acceptant quant à eux ce que la conscience d'un grand nombre de leurs collègues ne pouvait pas supporter ? Les

Digitized by Google

uns furent « de sens rassis » pour le Seigneur, les autres furent « insensés » pour le Seigneur (2 Cor. v, 13) ; et, de fait, le Seigneur s'est servi des uns et des autres.

Ce qui importe, en toute affaire, c'est que chacun agisse selon qu'il est « pleinement persuadé en son esprit » (Rom. xiv, 5). Sans mépriser le conseil ou l'exemple de notre prochain (1), écoutons surtout ce que Dieu nous dit à nous-même. Si notre conscience nous appelle vraiment à quelque intransigeance inusitée, ne lui désobéissons pas sous le prétexte que la majorité de nos frères pensent avoir à garder une attitude plus patiente ; mais aussi, quand notre conscience ne nous dicte pas elle-même les mesures radicales auxquel un autre croit devoir recourir, n'allons pas trop facilement imaginer que, sous peine de lâcheté, il nous faut agir de même. Lui, fait son devoir ; en l'imitant sans obligation réelle, *nous* ne ferions qu'une folie. Malheur au prophète qui, ayant entendu l'appel de Dieu, retient par lâcheté la parole captive ! mais malheur aussi à l'homme qui, n'y ayant point été convié par l'Eternel, pousse témérairement le cri de guerre, comme Sédécias, fils de Kenaana, qui s'était orné de cornes de fer, mais qui n'était qu'un faux-prophète (1 Rois xxii, 11).

* * *

Ce que nous avons essayé de faire, dans ces trois études successives sur l'application de l'idéal chrétien à la vie réelle, ce n'est point — on a bien pu le remarquer — de fournir des solutions précises pour tel ou tel cas spécial. Si dans le champ même de la morale naturelle — sur quelque base d'ailleurs qu'elle soit posée — il ne manque pas de surgir ce qu'on appelle plus ou moins exactement des « conflits de devoirs », il n'en saurait manquer davantage dans

(1) Je n'insisterai pas ici, l'ayant fait ailleurs (*Essor*, n° du 8 avril 1916), sur ce devoir de recueillir les lumières que l'expérience et la sagesse de nos frères peuvent fournir à notre conscience.

Digitized by Google

le champ de la morale chrétienne. Mais, dans celle-ci comme dans celle-là, de pareilles difficultés, toujours individuelles par essence, ne peuvent être tranchées a priori ; il faut les renvoyer au jugement de la conscience personnelle.

Ce que j'ai tenté d'élucider, ce sont les principes qui ont à présider à ce jugement, c'est l'esprit dont le chrétien doit s'inspirer dans les relations qu'il soutient avec le monde, au sein duquel s'écoule sa vie et où il faut que s'affirme son action. Faute de lumière à cet égard, le croyant se trouve trop habituellement condamné à végéter dans une existence de compromissions, qui lui apparaissent à la fois inévitables et coupables : situation ruineuse pour sa paix intérieure et très dangereuse moralement, puisqu'une fois admis qu'on se laisse arracher ainsi par la nécessité des concessions contraires au devoir, on n'a plus de règle fixe, mais, ballotté sans cesse entre les appels de l'idéal et les sollicitations de la nature, on risque de perdre entièrement la maîtrise de soi-même, pour devenir cet « homme irrésolu, inconstant dans toutes ses voies », dont parle l'épître de Jacques (1, 8).

Le chrétien ne doit pas accepter de vivre ainsi en état de « mauvaise conscience » et divisé au-dedans de lui-même. Il m'a paru que le moyen d'assurer notre unité morale, c'est de substituer au régime des compromissions toujours arbitraires, celui qui peut résulter d'une acceptation franche et raisonnée de la hiérarchisation des autorités auxquelles nous sommes appelés à obéir.

Mon point de vue repose sur le dogme de la création, d'après lequel ce que nous appelons les lois de la nature, sans avoir — il s'en faut — la perfection de la loi céleste, sont bien néanmoins une œuvre divine, un facteur élémentaire du plan rédempteur, les prémisses de l'ordre définitif. Ce que la théologie traditionnelle de l'Eglise confesse depuis longtemps à ce sujet, je l'affirme à plus forte raison de ces sublimes produits de la nature humaine : la société organisée, l'Etat avec ses lois de justice, — tout imparfaites qu'el-

Digitized by Google

les soient encore. Avec tous les chrétiens j'ajoute à ces deux choses : d'une part, cette « histoire sainte » où l'on voit Dieu, pour sa révélation directe et proprement dite, s'assujettir à la marche des temps, procéder par étapes successives, sanctionner provisoirement ce qui est encore fort loin d'être toute sa parole ; et, d'autre part, ce persévérant travail, ce graduel processus de la sanctification par lequel son esprit conduit chacune de nos âmes, qu'Il bénit dès leurs premiers pas vers la lumière.

Et de tout cela je conclus que, si l'une des perfections de l'amour du Père céleste est la sainteté, une autre — à laquelle on n'a pas toujours fait assez de place en dogmatique et en morale — c'est la patience. Dieu est patient : ce qui n'est encore qu'imparfait, mais peut servir d'étape sur la route de la perfection, n'est point dédaigné par lui comme n'existant pas ; lui qui est le bien absolu, il reconnaît la valeur de biens relatifs et, loin de leur dénier toute portée, entend qu'on les respecte et les utilise ; lui, enfin, qui est l'autorité suprême et nous réclame pour son service, il n'en laisse pas moins fonctionner au-dessous de lui d'autres autorités, provisoires, limitées, mais réelles, du gouvernement desquelles il n'émancipe pas ses enfants.

La conclusion de tout cela c'est la franche distinction du spirituel et du temporel, — distinction dont la séparation de l'Eglise et de l'Etat n'est qu'un corollaire. Remarquons en passant que, si l'on doit bien parler de « séparation » entre l'Eglise et l'Etat parce qu'il s'agit là de deux sociétés visiblement constituées, entre le temporel et le spirituel il faut employer plutôt le mot de « distinction ». Un tel terme n'implique point la négation de tout rapport ; car, ainsi que nous avons eu soin de le bien marquer, le spirituel doit tendre constamment à exercer son influence régénératrice sur le temporel. Tout ce qu'il s'agit de proclamer c'est que le temporel subsiste à côté du spirituel et se régit par des lois qui lui sont propres ; en sorte que l'Etat, par exemple, et sa justice — ainsi que la nature en général — ne sont

Digitized by Google

point supprimés par l'apparition de l'Evangile en ce monde, mais que, de par la volonté de Dieu, le chrétien continue d'être un citoyen comme il continue d'être un homme.

Et c'est précisément cette même distinction du temporel et du spirituel qui, si elle fonde l'autonomie relative des pouvoirs humains, garantit d'autre part à l'idéal évangélique le maintien de sa pureté absolue, en le préservant de tout périlleux mélange. Il est nécessaire aujourd'hui d'insister sur ce point, dont plusieurs parmi nous tendent à méconnaître l'importance.

En effet, par réaction contre certaines infidélités trop réelles, mais par une réaction exagérée comme le sont bien souvent les mouvements de cette espèce, de nobles cœurs ont cru devoir proclamer « la fin » du christianisme tel qu'il s'était manifesté, propagé, déployé jusqu'à nos jours, pour lui en opposer un autre, baptisé du nom de « christianisme social ». En faisant ainsi passer au premier rang ce qui devra toujours être, à coup sûr, et ce qui du plus au moins *a toujours été* de fait l'une des applications de l'Evangile, les amis dont je parle ont amené une perturbation grave dans l'organisme de la vérité chrétienne, ils en ont déplacé le centre de gravité (1). Par une conséquence logique, quelques-uns en viennent maintenant jusqu'à penser que le sceau de toute conversion authentique c'est la confession de certaines doctrines concernant le régime du travail et celui de la propriété. A la servitude des vieux schibboleths dogmatiques, dont nous nous dégageons à peine, on tend à substituer une servitude nouvelle, celle des schibboleths « sociaux ». Pareils à ces réactionnaires d'antan qui, unissant

(1) On a pu voir un résultat de cette perturbation dans la manière dont M. Kutter a, dans *Sie müssen*, approuvé la négation du péché par les socialistes. Cette misère théologique ne trouve pas son explication dans le seul goût fâcheux de l'auteur pour les paradoxes, elle est bien l'aboutissement naturel de toute la tendance. (Voir mon article « Christianisme et socialisme » dans la *Liberté chrétienne* du 15 novembre 1907, qui offre un utile complément aux études que je termine ici.)

Digitized by Google

comme ils disaient « le trône et l'autel », voulaient qu'être chrétien ce fût prendre rang parmi les soutiens résolus de la monarchie et de la féodalité, on voudrait maintenant qu'être chrétien ce soit se déclarer « socialiste », c'est-à-dire — pour autant qu'on peut déchiffrer quelque chose dans ce terme protéen — se proclamer partisan du collectivisme. Or l'Eglise se ferait, et qui est pis ferait à l'Evangile, autant de tort en adoptant ce programme-ci qu'elle a fait en souscrivant à celui-là ; par cette seconde voie non moins que par la première elle s'écarterait de Celui qui est « le chemin ».

Chrétiens, mes frères, soyez sincèrement chrétiens d'abord : réconciliés avec Dieu par Christ, résolus à le servir en toutes choses avec l'aide de son esprit, pieux, purs de cœur, loyaux, désintéressés, fraternels ; et puis, chacun de vous selon ses lumières, chacun selon ce qu'ont pu vous apprendre votre position, vos expériences, vos réflexions, adoptez en matière politique ou économique le parti qui vous paraît le meilleur : soyez ainsi socialistes, libéraux, réactionnaires peut-être ; mais, au nom du « ciel » — c'est le cas de parler ainsi ! — ne confondez jamais une cause terrestre, si excellente puisse-t-elle vous apparaître, avec les intérêts mêmes du royaume de Dieu.

PH. BRIDEL.

Digitized by Google

ETUDE CRITIQUE

LE PROBLÈME DU MAL
ET
L'APOLOGÉTIQUE DE GASTON FROMMEL

Nous nous sentons pris de scrupules à aborder l'œuvre posthume de Frommel publiée sous le nom d'Apologétique(1). Cette œuvre, en effet, malgré tout le soin des éditeurs, reste un monument inachevé ; son auteur ne l'eût sans doute pas livré tel qu'il est à la postérité. Certaines pages en outre désarment la critique par leur souffle élevé, par leur caractère de confession personnelle et par l'émotion profondément religieuse dont elles témoignent. Cependant cette œuvre se présente au public comme une étude philosophique et c'est sous cet aspect qu'il est permis de la juger.

On l'a comparée à un édifice admirable dont les parties seraient logiquement construites et formeraient un tout parfaitement agencé.

Dans la première, Frommel passe en revue les diverses solutions qui ont été données du problème philosophique posé sous la forme suivante : « Quel homme suis-je ? » et il tranche en faveur du moralisme : « Je suis, parce que je dois ». Le critère de toute vérité sera donc d'ordre moral ou il ne sera pas. Cela étant, Frommel, dans une deuxième partie, étudie la nature et

(1) *La vérité humaine*. Un cours d'apologétique. 3 vol. in-12. Neuchâtel, Attinger, 1910 et 1915.

Digitized by Google

le contenu de la conscience morale obligatoire, montrant que pour tout esprit impartial et sur le terrain même des faits l'Evangile apporte la solution des questions posées. Le problème du mal, toutefois, constitue une sérieuse difficulté. Il n'est pas insoluble cependant en vertu des prémisses posées par la conscience morale. C'est ce que Frommel montre dans la troisième et dernière partie de son étude.

L'édifice dont nous venons de tracer les grandes lignes est certes majestueux par ses dimensions. Est-il destiné à subsister dans son ensemble au même titre que les œuvres de Vinet ou de Charles Secrétan ? C'est ce dont il est permis de douter. Dans sa structure générale, l'Apologétique de Frommel présente une harmonie plus apparente que réelle. Elle se déroule sans doute en manière de théorèmes qui se posent et se démontrent rigoureusement. Mais l'enchaînement successif de la pensée fait défaut. Chaque paragraphe pris isolément renferme bien une démonstration cohérente ; mais les résultats obtenus ne servent pas de base au paragraphe suivant comme c'est le cas dans l'*Ethique* de Spinoza, par exemple. Au lieu d'être interne, la logique que présente le système de Frommel est de façade ; elle est dans le détail et non dans l'ensemble.

De là des contradictions sans cesse renouvelées et d'autant plus pénibles que sur un ton hautain et dédaigneux Frommel reproche à d'autres penseurs l'illogisme dans lequel ils sont tombés. Que chaque philosophe se contredise quelque part dans son œuvre, cela est inévitable ; sinon la vérité définitive serait trouvée depuis longtemps. Mais il y a manière et manière de le faire et il faut avouer que celle de Frommel est particulièrement désagréable.

A cela s'ajoute une certaine monotonie dans la discussion. A un moment donné tel problème philosophique est présenté comme définitivement résolu et jugé sans appel. Plus loin cependant ce même problème est discuté à nouveau et tranché solennellement au nom des mêmes arguments. Pour répondre, par exemple, à la question : « Quel homme suis-je ? », Frommel est amené à critiquer l'évolutionisme et le sensualisme ainsi que leurs conséquences morales. Ces critiques réapparaissent à propos du fait de l'obligation morale. Elles se retrouvent enfin lorsqu'il s'agit du problème du mal.

Digitized by Google

L'esprit de logique et de systématisation dans le détail pousse en outre Frommel à commettre des erreurs impardonnables, lorsqu'il juge la pensée d'autrui. Descartes, par exemple, est classé parmi les intellectualistes pour avoir formulé le fameux : « Je pense, donc je suis », et, comme tel, Frommel l'oppose aux défenseurs de théories volontaristes. Cette opposition est pour le moins étrange, car parmi les philosophes Descartes est l'un de ceux qui ont affirmé avec le plus d'énergie le caractère imprescriptible et mystérieux de la volonté. Il est même allé jusqu'à faire dépendre de la volonté divine le contenu des vérités mathématiques et éternelles. C'est également traiter Charles Secrétan d'une façon un peu cavalière que de dire : « Ce qui manque à Secrétan, c'est une psychologie sérieuse et une théorie de la connaissance » (I, p. 254).

Les défauts que nous venons de signaler sont particulièrement visibles, nous semble-t-il, dans la solution que Frommel donne du problème du mal et qu'il établit au nom des affirmations posées par la conscience morale et religieuse. Ces affirmations, prises en elles-mêmes, soulèvent de graves réserves; mais leur examen exigerait une étude détaillée qui nous entraînerait trop loin (1).

Acceptons donc les données morales que Frommel propose comme suprême garant de la vérité et voyons si leur contenu est assez lumineux pour dissiper les ténèbres soulevées par le problème du mal.

Dans ces conditions, le seul critère que nous pourrons invoquer sera de l'ordre moral et subsidiairement religieux. La méthode d'autorité, les arguments rationnels, les certitudes de nature historique, tout cela doit être rejeté comme contingent et relatif (I, p. 63-74). Sans nous arrêter à voir si une pareille attitude est possible et si des méthodes envisagées par Frommel l'une peut être retenue à l'exclusion de toutes les autres, la conclusion suivante s'impose. En vertu du critère choisi aucune considération étrangère à la morale de l'obligation ne devra intervenir dans l'explication des faits; il s'agira en particulier

(1) Quelques-unes de ces réserves ont du reste été excellemment présentées par M. Ch. Jung-Dartienne dans un petit volume intitulé : *Vers la vérité éternelle*, Genève (1916).

Digitized by Google

de concilier définitivement par son moyen la responsabilité individuelle avec le fait de la solidarité dans le mal.

Ce point établi, examinons comment Frommel définit le mal, en fixe le domaine, et à quelle solution il s'arrête pour l'expliquer. Cette solution est-elle vraiment biblique, comme son auteur le prétend, ou bien ne l'est-elle qu'en apparence seulement? C'est ce que nous essayerons de préciser.

La définition du mal tout d'abord est donnée en fonction de celle du bien, et le bien, d'après Frommel, c'est ce qui doit être en opposition à ce qui ne devrait pas être. Comme tel, le bien n'est pas une substance, mais un ordre qui doit être substitué à l'état de choses actuel.

Par opposition le mal est un désordre qui ne doit pas être. C'est une réalité positive, en ce sens que le désordre existe; mais pas plus que le bien il n'est un objet, une chose, une substance. Ainsi, et si nous comprenons bien Frommel, le mal résulte d'un trouble qui vicie et pervertit les relations établies entre les êtres et les choses. Supposez d'autres relations et le mal disparaîtrait par là-même. « Il n'existe ni des êtres, ni des éléments d'êtres mauvais en eux-mêmes » (III, p. 18), déclare Frommel qui fait sienne une parole d'Ernest Naville.

Pour satisfaire aux prémisses du moralisme, cette définition du mal n'en est pas moins équivoque. Sans doute, si par substance on entend une réalité qui est *causa sui* au sens spinoziste du terme, le mal n'en est pas une puisque Dieu seul peut prétendre à ce genre d'existence. Mais si par substance ou par chose l'on désigne des êtres donnés dans la réalité ou des éléments de cette réalité, il peut y avoir des choses qui par leur nature sont mauvaises et quelle que soit la place qu'on leur assigne. Frommel le reconnaît lui-même puisqu'il définit Satan comme « le Méchant par excellence, l'être mystérieux qui est, lui, l'inventeur et l'initiateur véritable du mal dans la création de Dieu » (III, p. 237), et plus loin comme « l'éternel et terrible adversaire » (III, p. 255). De plus, dans la pensée de Frommel, la souffrance physique a pour cause l'acte tout moral du péché. Par conséquent les microbes qui causent certaines maladies n'existaient pas avant le péché, puisqu'ils ne sauraient subsister en dehors des organismes vivants. L'apparition du mal sur la terre a donc eu pour résultat une création d'êtres qui ne s'y

Digitized by Google

trouvaient pas auparavant ; le mal est donc autre chose qu'un simple désordre, une simple transformation de rapports entre des éléments déjà existants. Ainsi, la définition choisie par Frommel se montre d'emblée insuffisante et incomplète.

Quant à son étendue, le mal se manifeste dans trois domaines différents : intelligence, sensibilité et volonté.

Sous forme intellectuelle il se présente comme erreur ; quatre pages suffisent à Frommel pour le prouver et pour trancher un problème qui a troublé tous les grands philosophes depuis Platon jusqu'à Renouvier. Aussi les explications qu'il donne à ce sujet sont-elles loin d'être claires. D'un côté l'erreur est définie comme une ignorance volontaire et on ne voit pas bien en quoi elle se distingue du mensonge vis-à-vis de soi-même ou d'autrui. De l'autre cependant « l'erreur consiste à porter des jugements faux ; elle est un mal en soi et dans tous les cas ». Les opinions erronées dont témoigne l'histoire des sciences (III, p. 63) rentrent donc dans la catégorie ainsi définie et sont un mal en soi. Cette contradiction est d'autant plus troublante que Frommel dit quelque part (II, p. 33) : « L'homme peut très bien penser d'une manière amorale. Par exemple $2+2=4$. Il n'y a rien de moral là-dedans. Il est donc clair que l'obligation n'existe pas dans la pensée comme telle, sans cela on la retrouverait partout. » Comment, dans ces conditions, l'erreur s'introduit-elle dans la pensée ? C'est ce que l'on aimerait savoir. Quoiqu'il en soit, Frommel conclut en disant : « L'erreur, désordre de l'intelligence, est un désordre qui ne doit pas être ; et s'il ne doit pas être, c'est-à-dire s'il est coupable et responsable, si la faute en retombe toujours sur quelqu'un, c'est qu'il a sa racine dans le mal moral » (III, p. 22).

Sans doute toute erreur, même scientifique, est une imperfection et à ce titre une chose qui ne devrait pas être. Mais quelle est la cause de cette imperfection ? Là est le problème. S'il est un fait certain c'est que dans tous les domaines — aussi bien dans le domaine moral que scientifique — le champ de l'expérience humaine est limité et soumis à des conditions déterminées de perception. L'erreur a-t-elle sa source dans ces limites et conditions et son existence est-elle en partie nécessaire au développement de l'intelligence et à l'exercice de la volonté ? Si oui, elle se justifierait pour une large part par des causes

Digitized by Google

métaphysiques et transcendantes à la responsabilité humaine. Faut-il au contraire en rattacher toute l'origine à la liberté ? Mais même dans ce cas il est singulièrement hardi de déclarer sans autre que toute erreur a sa source dans une culpabilité individuelle.

Dans le domaine de la sensibilité, le mal se révèle comme souffrance. On a pu, dit Frommel, faire l'apologie de la souffrance et ainsi la légitimer (« l'homme est un apprenti, la douleur est son maître »). Envisagée de cette manière, la douleur physique est un avertissement, un remède salutaire pour le corps et l'âme qui sans elle risqueraient de s'atrophier et de dépérir. Mais ces apologies ne légitiment pas la cruauté de la souffrance à moins que celle-ci ne dérive d'un mal premier, d'un désordre moral qui est le péché. Le mal physique et tous ses caractères apparaissent ainsi comme un châtiment. Jusqu'à quel point ce châtiment est-il mérité ? C'est ce que le critère choisi par Frommel devra établir à tout prix, sous peine d'être insuffisant.

Ainsi le péché ou le mal tel qu'il apparaît dans la conscience morale explique et justifie toutes les autres formes de désordre que nous constatons soit dans l'intelligence, soit dans la sensibilité. « Le bien et le mal moral décident en suprême instance de tout le bien et de tout le mal qui sont dans le monde et dans l'humanité ; l'ordre moral est l'ordre suprême par lequel seul, et conformément aux données duquel seul, peut et doit se résoudre le problème du mal » (III, p. 32).

Or ces données nous sont précisément fournies par l'obligation de conscience qui en posant les termes du problème va en même temps permettre de le résoudre.

La première affirme l'existence d'un Dieu saint et souverain envers lequel nous nous sentons obligés. S'il en est ainsi, Dieu ne peut être en aucune façon l'auteur du mal. En tant que saint il ne peut l'avoir créé ; en tant que souverain il ne saurait par impuissance en avoir permis la naissance et en tolérer l'existence actuelle. Si le mal existe, ce ne peut être que pour des raisons morales et indépendantes en un sens de la volonté divine.

La deuxième donnée fournie par l'obligation de la conscience est la suivante. Si l'essence de l'homme est déterminée par le

Digitized by Google

« je dois, donc je suis », l'obligation d'accomplir son devoir apparaît comme la fonction suprême de l'homme. Mais cette obéissance au devoir n'est possible que si l'homme est libre.

Avec la liberté nous tenons donc le nœud du problème. « Si Dieu est saint, si le monde qu'il a créé est bon, s'il est constitué pour le bonheur et la vérité, si le bonheur et la vérité eux-mêmes dépendent du devoir et si le devoir dépend de la volonté, on chercherait vainement l'origine du mal ailleurs que dans la volonté même, c'est-à-dire dans la liberté qui en est l'essence. Toutes les autres issues sont fermées, celle-là seule est ouverte » (III, p. 48). La sainteté divine et la suprématie de l'ordre moral sont ainsi respectées. Dieu, en nous créant libres, ne nous a pas créés mauvais, mais seulement capables de le devenir, ce qui est différent. L'ordre moral, si même il n'est pas réalisé, reste l'ordre moral absolument.

C'est donc en prenant comme pivot la liberté que le mécanisme du mal s'éclaire et cesse d'être mystérieux. L'entreprise de le démontrer reste grave cependant et Frommel ne s'en cache pas. Un échec sur un seul point compromettrait toute cette entreprise, et il faut à tout prix l'éviter.

Cela étant, Frommel examine successivement ce qu'il appelle les solutions fausses et les solutions incomplètes du problème, et il termine en exposant ce qu'il nomme l'hypothèse biblique de la chute.

Parmi les solutions fausses, Frommel mentionne les théories qui font du corps et de l'organisme social la cause du mal.

Sans doute, dit-il, à l'heure actuelle le corps, ses désirs et ses exigences sont une source de tentations et une occasion de péché ; mais « le corps en soi n'est pas mauvais ; rien n'est plus facile de concevoir un corps dans l'ordre, c'est-à-dire un corps qui loin d'être un tyran serait un agent de l'esprit ». Cette conception est-elle aussi aisée à réaliser que le prétend Frommel à la suite d'Ernest Naville. Nous nous permettons d'en douter. La vie psychique apparaît comme étroitement liée par le système nerveux à cet organisme qu'est notre corps. Ce corps lui-même est soumis à des influences extérieures qui ne dépendent ni de notre esprit ni de notre volonté. La séparation entre le psychique et le physiologique reste délicate à établir parce que

Digitized by Google

nous ignorons la nature dernière du corps ; nous ne connaissons pas en particulier les influences profondes qu'il exerce et a exercées de tout temps sur notre volonté et sur nos idées. Faute de connaître ces influences le rapport idéal supposé par Frommel entre l'âme et le corps reste douteux.

En ce qui concerne le mal comme ayant sa source dans l'organisme social, Frommel tranche également le problème d'une façon trop rapide. « Le mal et le bien, dit-il, sont dans l'individu avant d'être dans la société, ils la précèdent comme un être précède un fait, un état ; et c'est dans l'individu qu'il faut en rechercher l'origine véritable. »

« L'individu seul a une conscience ; il est seul une personne morale. » Une conscience collective est un non-sens ; c'est « un certain état d'esprit (de pensée) anonyme, vague, flottant, irresponsable, sans caractère moral propre, dépourvu du sens de la liberté, de la conviction, de la responsabilité » (III, p. 61).

A supposer que cette thèse soit juste, Frommel y sera-t-il au moins fidèle ? Non pas, car lorsqu'il défend la théorie générique de la chute, il déclare ceci : « Est-il sûr que la volonté ne se manifeste que sous forme individuelle ? » Dans les réunions populaires vibrantes et nombreuses nous avons tous senti se dégager de la foule une volonté supérieure à celle des individus qui la composent, je dis une volonté puisqu'elle portait à l'action, je dis une action morale puisque, portée par des motifs moraux, elle portait à l'action morale, et une volonté éminemment collective puisqu'elle désindividualisait la nôtre et nous unissait à elle, souvent même en dehors de notre consentement exprès, de telle sorte qu'après coup, et nous retrouvant seuls avec nous-mêmes, nous étions obligés de convenir qu'à ce moment nous avions perdu notre identité particulière au profit d'une identité plus vaste. On peut donc dire que l'individu a prêté sa volonté (comme énergie) en l'abdiquant au profit d'une unité volontaire supérieure obscurément perçue » (III, p. 179 et sq.).

La contradiction entre les deux points de vue ne saurait être plus flagrante ; elle existe non seulement dans les termes, mais dans la pensée. Au reste, il ne peut en être autrement. La théorie individualiste du mal défendue par Frommel est trop étroite pour rendre compte des faits.

Aucun individu ne commence par se former isolément pour

Digitized by Google

être ensuite agrégé à un organisme social. Avant même d'avoir pris conscience de lui-même il se trouve enlacé dans les influences du milieu où il vit. Déclarer que l'individu, et par suite le bien et le mal individuels préexistent à la société, c'est méconnaître les faits et leur véritable portée. Les organismes sociaux, la guerre nous l'a révélé, constituent de véritables individualités qui sont le théâtre de phénomènes religieux et moraux particuliers ; dans ces conditions, comment faire le départ entre les responsabilités de l'individu et celles de l'organisme social dont il fait partie ? C'est là l'un des problèmes les plus obscurs qui puissent se poser au moraliste. En fait l'individu et l'organisme social sont donnés simultanément et bien qu'ils constituent deux réalités différentes, il reste très difficile, pour ne pas dire impossible, de les délimiter d'une façon nette.

Plus on accentue sur le terrain du moralisme l'opposition entre l'individu et la société, plus devient délicat le problème de la solidarité dans le bien comme dans le mal. Plus, avec Frommel, on mettra en lumière la responsabilité et le péché individuels, moins on sera à même de justifier le fait que les innocents sont punis pour des fautes collectives auxquelles ils n'ont pas participé.

Dira-t-on qu'à l'origine tout au moins l'individu a préexisté à l'ordre social ? Mais le problème concernant les origines de l'humanité reste foncièrement obscur et ne fait que reculer les difficultés.

Frommel, il est vrai, déclare que si la théorie individualiste du mal satisfait seule aux exigences de la morale, elle ne rend pas compte de l'universalité du péché et de ses conséquences ; sous ce rapport elle a besoin d'être complétée, comme insuffisante, par une théorie qui affirme le caractère moral de l'espèce. Par là, dit-il, « nous ne prétendons pas affirmer le caractère moral de l'espèce aux dépens du caractère moral de l'individu ; mais montrer simplement qu'ils ne sont pas exclusifs mais complémentaires l'un de l'autre ; en sorte que ce qui est vrai de l'un est aussi vrai de l'autre » (III, p. 179). Cette démonstration est-elle possible en vertu des prémisses posées au nom de l'obligation de conscience ? C'est ce qu'il faut rapidement examiner.

Digitized by Google

Pour expliquer l'universalité du péché on peut invoquer soit l'exemple, soit l'habitude ou encore faire appel à l'évolutionisme. Frommel rejette ces solutions sinon comme fausses, du moins comme incomplètes. L'évolutionisme en particulier compromet les données de la conscience morale. Il est amené fatalement à considérer le péché comme une phase nécessaire du développement de l'homme ; il en atténue donc la culpabilité et porte atteinte à la souveraineté et à la sainteté de Dieu, car il considère ce dernier comme incapable de créer un monde où le mal n'existerait pas comme une nécessité.

L'hypothèse d'une chute s'impose donc, et par chute il faut entendre celle du premier représentant de l'espèce humaine qui par hérédité en a transmis les effets à toute sa descendance. Elle seule sauvegarde à la fois l'honneur de Dieu et le caractère du mal comme d'un acte librement accompli, et qui implique à la fois la responsabilité et la culpabilité de son auteur.

Mais l'hypothèse d'une chute, biblique ou autre, peu importe pour le moment, soulève plusieurs objections dont la plus importante, d'après Frommel, est la suivante. L'homme primitif ne semble pas avoir été ce que le récit biblique nous le représente, un homme complet, agissant dans la plénitude de ses facultés. D'accord, répond Frommel, mais on nous concèdera au moins ceci : Ou l'homme n'était qu'un animal, et dans ce cas nous n'avons pas à nous en occuper ; ou bien il était réellement homme et en possédait à l'état rudimentaire les caractères constitutifs (sentiment d'obligation, aspiration au devoir). Il pouvait par conséquent être doué d'une liberté moralement en germe et franche de toute prédisposition ou de tout instinct animal. Quoique enfant moralement, l'homme aurait pu évoluer du côté du bien. Cette argumentation est parfaite sauf sur un point qui est de la plus haute importance. Le seul critère en matière de vérité est, comme Frommel l'a souvent répété, de l'ordre moral. Or, s'il est un postulat bien établi de la justice, c'est celui-ci. Le châtiment doit être proportionné à la faute commise et à la culpabilité de son auteur. Dans la mesure où l'homme primitif était un enfant moral, le châtiment qui l'a atteint a été incompréhensible quant à sa rigueur. Quoi! Les souffrances de tout genre, le désordre actuel qui règne dans le monde, tout cela aurait pour origine la faute d'un être dont la

Digitized by Google

conscience morale était encore enfantine et rudimentaire. Il y a là un scandale que le moralisme souligne, mais sans le lever.

Mais peut-être la théorie générique de la chute permettra-t-elle d'aplanir la difficulté? Selon Frommel en effet, une fois admise l'hypothèse générale de la chute, on peut la justifier de deux manières, par une théorie individualiste ou par une théorie générique.

D'après la première, c'est Adam seul qui a introduit le péché dans le monde et qui en porte avant tout la responsabilité; seulement si cette conception est vraie, nous sommes, nous, les descendants d'Adam, bien plus des victimes que des coupables et la sainteté de Dieu comme sa justice sont compromises.

Reste donc la théorie générique que Frommel considère comme capitale et qu'il déclare en accord fondamental avec les données bibliques. Cette théorie à l'inverse de la conception individualiste ne considère pas seulement dans l'humanité une collection d'êtres indépendants les uns des autres; elle y saisit quelque chose de plus que la somme des individus, à savoir l'humanité en tant qu'espèce. L'espèce est une réalité morale et physique au même titre que ces derniers. Dans ces conditions, et bien que l'espèce humaine eût été individualisée en Adam, nous étions moralement et physiquement en Adam. Nous avons participé à son péché, nous en sommes donc responsables et coupables. Non pas comme individus, mais comme homme, c'est-à-dire dans cette partie de notre être qui précède et dépasse en nous l'être individuel. Dès lors coupables et responsables avec Adam, il est juste que nous soyons punis et châtiés avec lui sans que pour cela la sainteté de Dieu et l'ordre moral soient compromis. En effet j'ai péché comme homme avant de pécher comme individu; il est donc normal que mon humanité déchue entraîne mon individualité dans sa déchéance, et que celle-ci comme celle-là soient châtiées.

Toutefois l'individualité morale en chacun de nous ne perd pas ses droits. La déchéance de l'espèce n'annihile pas la responsabilité de l'individu; elle la limite. L'individu conserve une liberté morale, mais une liberté restreinte à ses actes. Quant à la nature, elle dépend de l'espèce.

La thèse que nous venons de résumer se présente comme un

Digitized by Google

paradoxe, étant données les prémisses morales posées par Frommel. Celui-ci cependant entreprend de la défendre en invoquant des arguments de fait et de droit. Le malheur c'est que ces arguments prêtent à l'équivoque et pour la plupart dépassent le critère grâce auquel Frommel a maintes fois condamné la pensée d'autrui. Pour en peser la valeur il faudrait que les termes de péché, de justice, de responsabilité et de culpabilité aient été clairement définis. Malheureusement la définition de ces termes ne figure nulle part dans l'œuvre de Frommel, ou tout au moins n'avons-nous pas su la trouver. De la lecture de cette œuvre toutefois il semble se dégager ceci :

La justice suppose toujours un rapport entre deux personnes conscientes de leur être et de leurs actes, et cela parce que le sentiment de justice est révélé par l'obligation de conscience, seul critère dont se réclame Frommel. Si donc l'espèce humaine est comme telle soumise à la justice divine, il faut la considérer comme une personne.

Les notions de responsabilité, de culpabilité, de châtiment, envisagées sous l'angle de la justice, n'ont également une signification intelligible que dans la mesure où elles impliquent un rapport de personne à personne, ou bien nous ne savons plus ce que parler veut dire. Frommel, il est vrai, à propos de notre péché en Adam, s'exprime de la manière suivante : « Lorsque Adam pécha, nous y étions donc. Cela est irreprésentable, mais non inconcevable. Nous ne pouvons nous le figurer ; mais nous pouvons l'entendre et si même nous ne l'entendions pas, encore serions-nous contraints de l'affirmer » (III, p. 169). Cette fin de non-recevoir serait justifiée si la contradiction était purement logique, puisque seule l'évidence morale est prise en considération par Frommel ; mais ici c'est cette évidence même qui est en jeu et l'on ne saurait éviter le problème sous peine de la renier.

Cela dit, voyons les arguments de fait et de droit que Frommel invoque pour établir la théorie générique de la chute.

Les premiers se bornent à constater l'unité morale et physique de l'espèce humaine.

En ce qui concerne l'unité physique, une remarque s'impose. Dans un gland, déclare Frommel, le chêne existe à l'état de puissance et non sous forme d'un arbre minuscule qui se

Digitized by Google

développerait ensuite. La préexistence de l'espèce humaine en Adam est de même nature. Mais, s'il en est ainsi, notre culpabilité comme homme n'était renfermée dans Adam qu'en puissance et en quoi pouvait-elle alors consister? Sous cette forme elle est en tout cas d'une autre nature que notre culpabilité comme individu, et il faudrait expliquer, ce que Frommel ne fait pas, le rapport moral que soutiennent ces deux genres de culpabilité.

D'une façon générale l'interprétation morale que Frommel donne du fait social et de la solidarité prête à l'équivoque. L'unité physique et spirituelle de l'humanité peut désigner soit les rapports qui font de l'espèce humaine un organisme, soit la relation que moralement cet organisme soutient avec Dieu.

S'il s'agit du premier genre de rapports, nous n'avons rien à objecter. Nous l'avons dit à propos des relations qui unissent la société à l'individu. Celui-ci se suffit si peu à lui-même, qu'il est impossible de le définir en dehors du milieu social dans lequel il vit. Seulement, et si c'est là la thèse défendue par Frommel, nous avons peine à comprendre pourquoi lorsqu'il défendait la cause de l'individualisme moral, il a attaqué avec tant de violence les idées de Rousseau, au nom d'arguments qui devaient se retourner contre lui.

Aux yeux de Frommel, du reste, l'unité spirituelle de la race humaine comporte autre chose encore, à savoir une relation morale avec Dieu. Mais ici nous comprenons encore moins. Pour être responsable et soumise à la justice divine l'espèce humaine doit être envisagée comme une personne. Or c'est précisément ce qu'il est difficile de concevoir, même lorsqu'il s'agit d'un organisme social moins complexe que l'humanité prise dans son ensemble. Il est incontestable par exemple qu'un peuple possède une vie psychique et une conscience morale qui lui est propre. Toutefois, si même ces dernières sont considérées comme des réalités spirituelles, elles représentent un autre genre d'entité que la conscience individuelle. Leurs conditions de développement nous échappent parce qu'elles sont liées à des nécessités économiques et géographiques dont la portée morale reste incompréhensible.

S'il en est ainsi, comment établir le genre de relation morale et personnelle qu'un organisme social soutient avec Dieu et

Digitized by Google

comment définir ses responsabilités et ses culpabilités par opposition à celles des individus ?

Pour une tâche semblable le critère proposé par Frommel se montre insuffisant. Choisi uniquement sur le terrain de la conscience individuelle, lorsqu'il s'agissait de déterminer les rapports de l'homme-individu avec Dieu, il apparaît trop étroit pour juger les relations plus complexes de l'humanité.

On saisit sur le vif le sophisme inconscient de Frommel. Ce dernier a rejeté précédemment au nom de l'individualisme moral les nécessités obscures qui président à l'évolution sociale, et maintenant il invoque ces mêmes nécessités pour restreindre la volonté et la responsabilité individuelles et attribuer les caractères imprescriptibles de ces dernières à l'espèce humaine envisagée comme une individualité morale.

Frommel a senti du reste qu'il n'était pas correct de justifier par les faits uniquement la thèse de la solidarité morale (p. 185) : « La conscience est muette sur notre participation à la faute originelle ; elle ne statue pas ; elle n'a aucun souvenir que nous ayons péché en Adam ; bien plus elle se révolte contre les conséquences (prédestination au mal) qui lui paraissent injustes. Son sentiment de justice est froissé du fait que les descendants d'Adam soient punis pour la faute qu'il a commise. Il faut, pour que tout soit conforme à notre critère, que la conscience individuelle reconnaisse d'elle-même la justice de la solidarité morale. »

Frommel va donc s'efforcer de montrer que la conscience reconnaît en droit et comme justes les faits constatés plus haut.

Les preuves invoquées dans ce but sont de deux ordres bien différents. Les unes en appellent à la justice immanente dont témoigne l'histoire des peuples ; les autres font appel à des sentiments comme la sympathie, le dévouement, l'amour, ou à un acte tel que la prière.

Voyons les premières. Sans doute notre conscience croit *à la justice immanente des choses*, à la justice de l'histoire. Mais cette croyance suffit-elle à légitimer la solidarité au point de vue moral ? Au contraire, nous semble-t-il, elle ne fait que rendre plus aigu le problème, quoi qu'en pense Frommel.

Ce dernier raisonne de la façon suivante. De grands crimes ont été commis au cours des siècles (révocation de l'Edit de

Digitized by Google

Nantes, inquisition espagnole au moyen âge et à la Réforme). Notre conscience, dit-il, est soulagée, si peu à peu l'histoire révèle que ces crimes engendrent leurs effets, que la France et l'Espagne du XIXe siècle expient par leur affaiblissement les fautes commises dans le passé.

Mais le problème est plus complexe que ne le suppose Frommel. Il y a deux questions radicalement différentes. L'une concerne les rapports des organismes sociaux entre eux, c'est à dire des Etats; l'autre, le rapport des individus avec ces mêmes Etats.

Sur la vie des Etats au cours de l'histoire, les jugements que nous portons sont contradictoires. Notre conscience est soulagée en un sens de voir que les fautes commises par un Etat ne restent pas impunies; mais, nous semble-t-il, c'est seulement dans le cas où celui-ci, grâce à ses crimes, deviendrait tout-puissant sur la terre, étouffant la vie de l'esprit pour y substituer le règne de la force. Dans d'autres cas la loi du talion nous paraît injuste. Il est certain, par exemple, que la Révocation de l'Edit de Nantes a fondé la grandeur de la Prusse. Trouvons-nous juste que la France actuelle subisse le terrible sort qui l'a frappée? N'y a-t-il pas disproportion entre le crime et le châtiment? Prenons un autre exemple. L'Angleterre, il y a quinze ans, a conquis le Transvaal. En avait-elle le droit? Cela semble douteux. Suivant la logique de la justice et de l'histoire, les Anglais auraient dû expier leur crime, si faible qu'on le suppose. Par leur générosité envers les vaincus, par leur libéralisme, ils ont transformé la situation et empêché la justice immanente de déployer ses effets. Qui le regrette? Personne, à part les ennemis de l'Angleterre, lesquels avaient espéré voir, au Transvaal comme aux Indes, se réaliser la loi du talion. Ainsi nous croyons à la justice immanente nous désirons qu'elle s'accomplisse dans la mesure où elle prévient des maux redoutables et où elle empêche un peuple de dominer par la force et par la brutalité. S'il en est ainsi, c'est que les notions de responsabilité, de culpabilité appliquées à la vie des sociétés comportent une complexité autrement grande que dans le domaine individuel où il est déjà si difficile d'en faire usage.

Quant aux *rapports de l'individu avec l'organisme social ou l'Etat* dont il fait partie, la conscience morale peut-elle considérer comme juste le lien de solidarité qui caractérise ces rapports et en approuver les conséquences? D'après Frommel ce serait

Digitized by Google

le cas. La conscience concilie la justice (« à chacun ce qui lui est dû ») avec la solidarité (« les uns pâtissent pour les autres ») et cela au nom des lois justes qui règlent le cours de l'histoire et des sociétés. « Si les individus changent, c'est toujours la même humanité qui constitue ces sociétés. » Mais nous venons de le voir, on ne peut transcender le point de vue individuel pour juger l'évolution sociale, et dans ces conditions la conscience morale, et pour autant qu'elle se place sur le terrain de la justice, trouvera toujours immoral que les innocents pâtissent pour les coupables. Pour le montrer il n'est pas même nécessaire d'envisager les rapports qui unissent la France du XVIe siècle avec les individus dont elle est composée à l'heure actuelle. Il suffit de considérer les problèmes douloureux que pose la guerre contemporaine.

La solidarité humaine est enfin prouvée, nous dit Frommel, par l'existence de la sympathie, du dévouement et de l'amour. Ces sentiments ne sont pas condamnés par la conscience morale, ils prouvent donc que la solidarité est une loi de justice. Le raisonnement nous paraît spécieux, et les exemples qui devraient l'illustrer ne l'éclairent guère.

Jésus-Christ meurt pour l'humanité, Winkelried pour la Suisse, Jeanne d'Arc pour la France. Ces dévouements sont-ils injustes? La conscience les condamne-t-elle? En posant le problème de cette façon Frommel le *déplace* sans le résoudre. Sans doute la conscience ne condamne pas les actes de dévouement, d'amour, ni les sympathies qui les inspirent. Et pourquoi cela? Parce que ces sentiments ne sont pas du ressort de la justice proprement dite; ils la dépassent et sont d'un autre ordre.

Lorsque la sympathie nous pousse à partager les soucis d'autrui, à les soulager si possible nous ne raisonnons pas en fonction des catégories de la justice. Nous ne disons pas : Cet homme souffre d'un malheur dont je suis en partie responsable; il n'est que juste pour moi de prendre part à cette souffrance. Nous disons simplement: cet homme souffre; je l'aime et je veux le lui prouver; il trouvera dans cette sympathie, dans cette affection, non pas la réparation d'une injustice, mais la force de l'accepter. Un dévouement qui serait calculé en fonction des notions du juste et de l'injuste, et qui tiendrait compte des responsabilités ne serait plus un dévouement. Celui qui aime ne tient pas un bilan des actes qu'il accomplit en faveur de l'être aimé pas plus

Digitized by Google

qu'il ne calcule ce qu'il serait en droit d'exiger en retour. La véritable amitié, comme l'amour vrai, supprime les relations de la simple justice, parce que ces relations ne sont plus nécessaires, et représentent, si nous osons dire, un ordre de choses inférieur.

La morale évangélique en particulier est toute imprégnée de cet idéal. Mais ici se pose un problème dont les circonstances actuelles soulignent la tragique signification. La charité que rien ne rebute et qui dans la méchanceté d'autrui trouve une raison divine de s'affirmer sans ostentation produit des miracles dans les relations d'homme à homme et transforme les cœurs les plus endurcis. Mais jusqu'à quel point une charité de ce genre peut-elle être pratiquée entre les organismes sociaux que forment les Etats?

L'Evangile, est-il besoin de le rappeler, ne s'est pas arrêté à ce problème. Quelle doit être la vraie organisation de l'Etat? Quelles sont ses destinées et comment sauvegarder les valeurs de civilisation qu'il peut représenter? Voilà autant de graves questions sur lesquelles les textes isolés que l'on invoque ne fournissent aucune réponse. Il ne peut en être autrement, puisque dans la pensée des premiers disciples du Christ le royaume des cieux devait incessamment se réaliser et détruire l'économie terrestre.

Plusieurs chrétiens adoptent à l'heure actuelle une attitude semblable; aucune guerre n'est légitime à leurs yeux, pas même lorsqu'elle a pour but, en repoussant une injuste agression, de maintenir intacts le respect des traités et le trésor de l'esprit national. Pour eux, derrière les soi-disantes valeurs de civilisation s'abrite l'égoïsme sacré des nations qui ont chacune leur part de responsabilité dans le fléau actuel; lorsque la paix tant désirée sera conclue, elle consacrera fatalement des injustices, germes de guerres nouvelles. Dans ces conditions, la suprême valeur à conserver c'est celle de l'amour intégral proclamé par l'Evangile. Cette attitude est conforme à l'idéal du christianisme primitif; mais pour être pleinement conséquente elle devrait comporter l'abandon de toute richesse et la rupture avec l'organisation sociale actuelle.

Nous ne pouvons pour notre part aller jusque là. Nous ne saurions accepter comme indifférentes moralement l'organisation d'un Etat et ses visées politiques ou économiques; un impérialisme qui tend par tous les moyens à étouffer certains peu-

Digitized by Google

ples, à détruire leurs libertés et leur génie national porte un coup mortel à des valeurs de civilisation d'un prix incomparable et nous regardons comme un devoir sacré de les défendre, à main armée s'il le faut. Enfin, et si boiteuse que soit la justice internationale, elle nous apparaît comme la condition préalable de tout progrès social et nous ne saurions absoudre l'odieuse agression de l'Allemagne, ni la façon cruelle dont elle a mené la guerre, pas plus que l'hypocrisie avec laquelle elle prétend actuellement justifier sa conduite.

Qu'il y ait antinomie entre la loi de charité individuelle proclamée par l'Evangile et le devoir de la guerre, nous le reconnaissons franchement ; mais nous estimons que dans certaines circonstances ce dernier devoir s'impose jusqu'au moment où par leur union, si jamais elle est possible, les chrétiens le rendront inutile.

Ce qui précède montre que le nœud du problème étudié par Frommel se trouve dans les rapports de la justice et de l'amour ; Frommel le sent confusément : au bas d'une page il écrit cette note significative : « Que le devoir soit à la racine de l'amour, que l'obligation de conscience s'épanouisse en charité, c'est ce qu'il serait intéressant de montrer si nous en avions le loisir » (III, p. 196). C'est cette démonstration que Frommel aurait dû faire, sans chance de succès, croyons-nous. Pour lui en effet, « l'amour est le prolongement de la justice ». Or c'est là l'erreur à notre sens, erreur que Charles Secrétan n'avait pas commise ; en quoi sa psychologie, si même elle n'a pas pénétré les mystères du subconscient, se montre supérieure à celle de Frommel. Il faut renverser les termes du problème et dire non pas avec Frommel « j'aime parce que je dois » mais « je dois parce que j'aime ». On voit la différence capitale des points de vue. La justice pour nous n'est qu'un moyen de réaliser des relations plus hautes, et par suite le critère moral choisi par Frommel n'est que relatif et ne peut être absolu. La recherche de la vérité poursuivie dans le premier volume de son œuvre est incomplète.

L'on s'en souvient, Frommel se demande : « Quel homme suis-je ? » Il rejette successivement les formules du sensualisme (je sens, donc je suis), de l'intellectualisme (je pense, donc je suis), du volontarisme (je veux, donc je suis), et il s'arrête

Digitized by Google

enfin à la formule du moralisme (je dois, donc je suis). Mais l'énumération à notre sens n'est pas complète. Si l'on veut procéder à la manière simpliste de Frommel, il fallait pousser plus avant et dire selon l'esprit de l'Evangile : « J'aime, donc je suis ». L'amour n'est pas seulement la matière du devoir, comme semble le croire Frommel ; il en est la source.

Dans l'acte de la prière enfin, tel que Frommel l'analyse, nous retrouvons la même confusion. Le péché que le croyant confesse à Dieu est autre chose que la rupture d'un contrat individuel et collectif. Il y entre un sentiment de tristesse profonde d'être séparé de l'amour de Dieu. Ce sentiment ne s'analyse pas dans les formules précises que donne Frommel. Ainsi nous ne pouvons admettre sur le terrain moral « que nous vivions en Adam et que nous avons péché en Adam ; qu'en lui nous reconnaissons notre propre péché, que la solidarité individuellement incompréhensible se justifie dans la mesure où nous réalisons le caractère et le devoir humain de notre individualité. Que cela est vrai par une attestation immédiate de la conscience morale et religieuse en chacun de nous » (p. 201).

Toutes ces affirmations restent malgré tout des paradoxes, comme nous avons essayé de le montrer. Tant que l'on s'en tient aux notions de justice, de culpabilité et de responsabilité, la solidarité dans le mal et ses conséquences restent un scandale et ne sauraient se justifier sur le terrain de la conscience morale. C'est de les accepter comme un fait incompréhensible qui est la vraie attitude religieuse. Par un acte d'amour nous pouvons dépasser ce fait, accepter la solidarité comme une loi mystérieuse de notre être, et nous efforcer de la transformer et d'en rendre bienfaisants les effets. Mais sur le terrain de la pure justice il faut renoncer à comprendre.

Quoiqu'il en soit et pour Frommel l'hypothèse d'une chute morale antérieure à l'économie actuelle permet seule de maintenir la sainteté et la toute-puissance de Dieu.

Cette faute originelle (chute intelligible), comment la comprendre de manière à la concilier avec la présence dans le monde du mal physique ? Celui-ci existe, semble-t-il, antérieurement à la créature humaine, et comme Frommel a tenté de le montrer, il a sa source dans une chute morale. Comment concilier cette exigence contradictoire ?

Digitized by Google

Entre plusieurs hypothèses, celle de Charles Secrétan surtout est intéressante. Primitivement l'espèce humaine existait sous forme d'une créature unique, libre et consciente de ses actes. Mais une fois la chute accomplie, elle a perdu son individualité consciente ; elle s'est morcelée en une multitude d'êtres tels que les hommes. Une nouvelle économie non seulement morale, mais physique s'est alors introduite dans le monde. Le seul vestige qui subsiste de l'ancien état de choses, c'est la solidarité. C'est par le moyen de cette solidarité que la restauration s'effectue dans le monde grâce à l'œuvre efficace de Jésus-Christ.

Tout en reconnaissant ce qu'il y a de fondé dans les idées de Charles Secrétan, Frommel leur préfère cependant ce qu'il appelle *l'hypothèse biblique*. En effet cette dernière fait de l'homme bien plus une victime qu'un coupable et elle s'accorde mieux avec la justice divine.

Voici d'après Frommel en quoi elle consiste. Antérieurement à l'apparition de l'homme sur la terre, un drame s'était déjà passé, une révolte contre Dieu avait eu lieu dans la personne de Satan, le Diable, le Serpent, l'Adversaire. Avant que l'homme ne fût créé, Satan avait déjà corrompu le monde et les animaux qui y vivaient. Par lui la souffrance physique et la lutte pour la vie s'étaient déjà manifestées ; l'histoire naturelle avait déjà accompli un cycle lorsque l'homme y apparaît et commet le mal. « Le mal physique primitif ne dépend donc plus du péché de l'homme, mais précédant le péché de l'homme, il relève déjà du mal moral de la première créature déchue : Satan » (III, p. 234).

Ainsi l'homme est en état de chute morale ; mais il n'est ni l'inventeur ni l'introducteur du mal moral dans le monde. Il a été séduit sans doute et entraîné dans le mal. Il est une victime coupable, mais plus malheureuse que coupable.

Alors pourquoi Dieu a-t-il exposé l'homme à une chute presque certaine ou tout au moins à une lutte inégale ?

A cette question Frommel répond : l'homme est l'être voulu de Dieu pour achever de reconquérir à Dieu un monde que la faute de son premier occupant avait perdu. Une partie se joue entre Dieu et Satan, l'esprit du mal. L'homme en est l'enjeu. Dieu est tout-puissant. Il pourrait anéantir par la force Satan et son œuvre malfaisante. Il ne le fait pas, il désire remporter

Digitized by Google

un triomphe moral sur son adversaire et lui prouver qu'il est coupable. Une créature comme l'homme se décidant librement pour Dieu condamnera Satan et son œuvre et proclamera à la fois la bonté et la justice divines.

Telle est, déclare Frommel, le dernier fond de la conception biblique relative au problème du mal. Il le prouve par un appel aux textes bibliques qu'il interprète non comme un exégète de profession, mais, comme il le dit lui-même, en les transcendant. C'est dans cet esprit qu'il explique le récit biblique de la création et de la chute, et le fameux dialogue entre Dieu et Satan à propos de la conduite de Job. Il montre que derrière le péché Jésus et les apôtres ont toujours vu une personnalité, c'est-à-dire Satan.

Deux questions se posent entre autres au sujet de l'hypothèse que nous avons brièvement résumée. Est-elle vraiment biblique, et si oui, donne-t-elle une solution satisfaisante du problème du mal?

Cette dernière question d'ordre tout philosophique appelle une réponse négative. Recourir à Satan pour innocenter l'humanité ne fait que reculer le problème. Dieu crée des êtres parfaitement heureux qui sont les anges. Comment l'un d'entre eux a-t-il pu se révolter et se séduire lui-même? L'on se retrouve en face du dilemme qui se posait à propos de l'homme. Ou Satan était en état d'innocence et il n'a pas compris la gravité de son acte; dans ce cas le terrible châtiment dont il a été victime est injuste et disproportionné. Ou bien Satan avait pleinement conscience de sa révolte; mais on ne voit pas alors comment celle-ci a pu se produire. Dans un univers où règne un bonheur parfait, comment Satan a-t-il pu concevoir un genre nouveau de béatitude, puisqu'aucune pensée mauvaise ne pouvait solliciter sa volonté? Dira-t-on que Dieu lui-même lui a suggéré l'idée de se revolter avec l'espoir que cette tentation serait surmontée? Mais dans ce cas Satan mériterait compassion, et le châtiment éternel qui l'accable est injustifié. De toutes façons la naissance du mal dans l'univers et sa punition restent un mystère devant lequel l'hypothèse soutenue par Frommel vient échouer.

Cette hypothèse du reste est-elle vraiment biblique? La question mériterait d'être examinée en détail; mais nous ne pou-

Digitized by Google

vons que l'effleurer. Frommel, l'on s'en souvient, demande pour justifier son affirmation la permission de transcender l'exégèse et de s'attacher à l'esprit et non à la lettre de la Bible. Nous l'accordons volontiers à condition que cette transcendance exégétique ne fasse pas tort à la pensée des auteurs bibliques. Or en ce qui touche la personnalité de Satan les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament (y compris le poème de Job) se montrent très sobres de détails. Ils sont en particulier absolument muets sur les origines de cette personnalité. Jésus lui-même ne s'explique nulle part sur la naissance de Satan dans l'univers. Il affirme son existence en même temps qu'il a foi dans sa défaite finale.

En ce qui concerne le bien et le mal, la pensée religieuse juive et chrétienne est orientée non vers le passé, les origines, mais avant tout vers l'avenir. Elle est essentiellement eschatologique ; pour le reste, elle se borne à constater un dualisme inexplicable quant à ses origines entre le bien et le mal. Sur la nature de ce dualisme les avis sont quelque peu différents. Les prophètes ne précisent pas ce qu'est le mal ; par contre Jésus et les apôtres l'incarnent dans une personnalité, conception en faveur de laquelle on peut du reste invoquer des raisons psychologiques et métaphysiques.

Le mal en effet se présente comme une puissance organisée et qui tient en échec la suprématie du bien. Dès lors si l'on attribue à Dieu la coordination des efforts qui tendent vers le bien, pourquoi ne pas faire dépendre d'un être personnel la savante et puissante organisation du mal ? Le problème est d'autant plus aigu que cette coordination malfaisante se montre plus intelligemment active.

Quelle que soit la solution donnée à ce problème, il est un point en tout cas qui ressort avec netteté des textes bibliques. Que le mal soit ou non personnifié, son origine reste obscure ; c'est un mystère dont Dieu seul a la clef et qui du reste n'intéresse pas directement l'espérance religieuse.

Par contre et en ce qui regarde l'avenir, l'Ancien comme le Nouveau Testament affirment que le dualisme entre le bien et le mal n'est que momentané ; un jour viendra où la puissance du mal sera, sinon anéantie, du moins complètement maîtrisée.

Il n'y a donc pas d'hypothèse biblique de la chute au sens

Digitized by Google

que Frommel donne à ce terme. Une hypothèse de ce genre eût du reste compromis les destinées du christianisme parce qu'elle se montre insuffisante à expliquer les origines mystérieuses du mal. Le fait certain pour les auteurs sacrés, c'est la participation de la volonté humaine à l'œuvre de mal qui règne dans l'univers. Cette participation, le récit de la Genèse, contradictoire sur plus d'un point(1), essaie de l'expliquer comme une séduction. Dans le Nouveau Testament, saint Paul est le seul à reprendre cet essai d'explication qu'il utilise du reste dans un but spécial; le parallèle qu'il établit entre Adam et Jésus tend essentiellement à prouver non pas que toute l'humanité est coupable en Adam, mais bien la supériorité des effets de la grâce sur ceux du péché, ce qui est bien différent.

Si l'homme participe à l'œuvre de mal ou péché, il le fait autant par misère et faiblesse que par sa volonté consciente et c'est pourquoi bien que coupable il est digne de la miséricorde et de la compassion divines. Il n'y a péché véritable que là où se manifeste un refus obstiné de répondre aux appels de l'amour de Dieu. Tenter, comme l'a fait Frommel, d'interpréter l'Evangile sur le terrain du moralisme pur c'est en dénaturer le sens et la signification profonde.

Trop étroites pour abriter la pensée et le sentiment religieux les bases sur lesquelles Frommel a édifié son système se montrent également défectueuses au point de vue philosophique.

De tous les critères dont l'homme dispose pour la recherche de la vérité, Frommel n'a voulu retenir que le critère moral, tel que la conscience individuelle le proclame. Non seulement cet exclusivisme ne se justifie pas dans l'étude morale des rapports sociaux, mais il est incompréhensible philosophiquement. Le critère moral porte en effet sur ce qui doit être. Mais le « devoir être » est fonction de la réalité au milieu de laquelle

(1) Deux tendances opposées se rencontrent dans ce récit. D'après la première, d'origine assyrienne, la défense faite à Adam est dictée par la crainte et la jalousie des dieux. Si l'homme goûtait à l'arbre de la connaissance, il saurait ce qui lui est avantageux; il mangerait alors les fruits de l'arbre de la vie et vivrait éternellement comme un dieu. Ce récit primitif légué à la tradition hébraïque a été interprété par elle aussi moralement qu'il pouvait l'être. De là certaines incohérences qu'il est impossible de faire tomber.

Digitized by Google

nous vivons. Cette réalité, ce sont nos sens éclairés par la raison qui nous la font connaître. Leur témoignage est donc indispensable à la connaissance du « devoir être ». L'homme ne se laisse pas partager en des cloisons étanches, et c'est de toutes ses facultés qu'il a besoin pour rechercher la vérité.

En s'attachant au critère moral comme à un absolu, Frommel a commis une seconde erreur, nous semble-t-il ; il considère que tout jugement de valeur par cela seul qu'il porte sur le « devoir être » a une portée morale d'obligation et implique la responsabilité d'un agent conscient. Cette affirmation est contestable.

L'homme sans doute, par le fait qu'il est un être doué de sensibilité et de volonté, ne peut vivre sans énoncer des jugements de valeur. Il n'est pas passif en présence du monde et des événements qui s'y déroulent. Il apprécie ou déprécie la réalité telle qu'elle se présente à lui et à son action. Au regard de ses désirs, de ses aspirations passées ou présentes il déclare que telle chose doit être ou ne pas être, que ceci est bien et cela mal. Tout psychologue accordera qu'un être conscient ne saurait vivre sans apprécier d'une façon ou d'une autre les données de la réalité. Relativement donc et en tant que fonction des jugements de valeur, le mal et le bien existent d'une façon incontestable. Mais de ce fait certain peut-on conclure que la nature et l'origine du bien comme du mal peuvent être établies et doivent être reconnues obligatoirement par toute conscience humaine ? Quoiqu'en pense Frommel, la réponse à cette question reste obscure.

En effet, les jugements de valeur se partagent en deux groupes très distincts dont la signification morale est loin d'être la même ; les uns portent sur ce que « je » dois être ou devenir en tant que personne active et consciente ; les autres concernent le « devoir être » dans l'univers.

Les premiers, et dans la mesure où le « je » se réalise comme auteur responsable des actes qu'il aurait dû accomplir, impliquent l'existence du mal comme d'une faute morale et peuvent légitimer certains postulats relatifs à Dieu et à notre culpabilité vis-à-vis de lui.

En ce qui concerne les seconds, le problème change d'aspect. Le jugement dans ce cas a pour objet non pas un changement

Digitized by Google

que personnellement nous aurions dû et pu opérer, mais une transformation concernant le monde extérieur et nos rapports avec lui. Par suite et pour juger la qualité du désordre dont il est à notre point de vue le théâtre, il faudrait le connaître dans ses conditions actuelles et dernières d'existence. C'est seulement à ce prix que pourrait être donnée une appréciation catégorique et absolue sur les causes et la nature du mal constaté dans le monde. C'est seulement alors et en véritable connaissance de cause que le mal moral ou désordre de la volonté pourrait apparaître comme la source dernière du mal universel. Or, que savons-nous de ce monde au sein duquel nous vivons ? Presque rien. La matière dont il est composé nous est inconnue dans son essence. Nous ignorons presque tout des rapports qui existent entre ce que nous appelons notre corps et notre âme. Le moindre phénomène de sensation tactile ou visuelle est enveloppé du plus profond mystère. Incapables que nous sommes de juger et de connaître ce qui est, comment oser nous prononcer sur ce qui doit être ? De quel droit affirmer que le mal n'a pas sa source dans la nature de l'être et que le monde pouvait évoluer au gré d'aspirations et de désirs tenus pour légitimes ? L'expérience, impartialement consultée, ne semble pas trancher en faveur de cette conception.

Dès lors un conflit douloureux se pose entre l'idéal affirmé par le « je dois » et la réalité qui semble réfractaire au « devoir être ». Deux attitudes extrêmes peuvent être prises en face de cette difficulté.

Ou bien le « devoir être » appliqué au monde extérieur apparaît comme une chimère ou tout au moins comme dépourvu de signification morale et, dans ce cas, l'on sera tenté de retirer au « je dois » son contenu d'obligation au sens kantien.

Ou bien, partant du « je dois », comme Frommel l'a fait, on étendra indûment les postulats qui paraissent en découler à l'univers tout entier et l'on déclarera que tout mal a pour cause une faute volontaire et individuelle, conséquence inévitable du reste, puisque le « je dois » a été pris comme point de départ. Mais à vouloir tout faire reposer sur cette base unique, on risque de construire un édifice peu solide et qui chancelle au contact des faits. Peut-être serait-il plus sage de maintenir séparés dans la mesure où ces faits l'imposent les deux domaines

Digitized by Google

du « je dois » et du « devoir être » et vaudrait-il mieux ne pas obscurcir les faibles clartés de l'un par les ténèbres de l'autre.

Il est plus facile maintenant de saisir pourquoi la conscience individuelle ne peut ratifier comme équitable le fait de la solidarité, bien qu'elle puisse l'accepter comme une loi mystérieuse, s'y soumettre par amour et mettre tout son effort à en déployer les effets dans le sens du bien. Pour autant, en effet, que la justice implique une rétribution méritée par des actes conscients et volontairement accomplis, la solidarité contredit à cette idée et au sentiment dont elle est l'expression.

L'œuvre apologétique de Frommel est donc à refaire sur de tout autres bases. Elle fait preuve sans doute en maints endroits d'une grande pénétration et, sur l'obligation de conscience en particulier, elle énonce des idées fortes et originales ; malgré ces qualités réelles elle nous apparaît cependant comme « l'enfant terrible » d'un mouvement de nature spéciale qui s'est affirmé en Suisse romande et dont l'origine remonte à Vinet. Par son inspiration hautement morale, ce mouvement commande le respect et l'admiration ; mais sous la forme accentuée que lui a donnée Frommel il devient exclusif et risque sinon d'étouffer, du moins de comprimer la vie religieuse. Un moralisme trop schématique est aussi dangereux à l'épanouissement de cette dernière que l'intellectualisme logique ; tous deux en effet, chacun dans leur domaine, tentent d'expliquer l'inexplicable devant lequel s'inclinent la foi et l'adoration. A l'heure actuelle, la pensée protestante ne répond plus, dans notre pays tout au moins, aux aspirations d'âmes foncièrement pieuses cependant. Celles-ci tendent à chercher ailleurs la satisfaction de leur inquiétude.

Si tel est le cas, ne serait-ce pas, entre autres, que la base, nous ne disons pas trop morale mais trop moralisante, donnée à la piété dans nos contrées a rétréci, étouffé les aspirations de la foi religieuse ? Le mystère devant lequel celle-ci s'incline pour l'adorer est grand, trop grand pour être contenu dans une formule comme l'obligation de conscience.

L'attitude du croyant est faite avant tout d'espoir et de confiance en un monde de réalités spirituelles qu'il pressent et qui le dépasse.

Digitized by Google

Chez les uns cette attitude est déterminée par la conviction que tout dans l'univers s'explique par les relations morales et quasi-juridiques de l'homme avec Dieu.

Pour d'autres le problème est plus complexe. Au travers de l'inexplicable qui les environne, ils cherchent le refuge après lequel leur cœur soupire ; ils rêvent d'une fraternité entre tous les hommes, fraternité qui inaugurée sur la terre irait, sous une forme ou sous une autre, s'épanouir jusque dans l'au-delà. Les origines de l'humanité, les destinées des individus comme des sociétés, les fatalités obscures dont elles sont enveloppées, l'existence du mal quelle qu'en soit la cause, tout leur apparaît comme enveloppé d'un profond mystère. Mais il y a une chose dont ils restent certains, c'est la puissance de la bonté et de l'amour, non pas d'une bonté mesquine ou aveugle, mais d'une bonté compréhensive des aspirations d'autrui et qui sait se donner avec tact et sans mesure. Ebranlés par les événements actuels, ils ne renoncent cependant pas à cette certitude, car ils ont éprouvé que seule elle donne du prix à la vie; et si l'Evangile reste l'un des pôles autour duquel gravitent leurs pensées et leurs aspirations, c'est parce qu'il a proclamé le mystère intégral de l'amour divin.

ARNOLD REYMOND.

Digitized by Google

MISCELLANÉES

LA THÉOLOGIE DES ÉGLISES ET L'ÉVANGILE

Chacun y va de son petit ou de son gros livre sur la guerre, ou *à propos* de la guerre, ou *à la lumière* de la guerre. M. Neeser n'a pas échappé à la contagion (*La théologie des Eglises et l'Evangile, à la lumière des événements actuels*. Lausanne, La Concorde, 1917). Mais au moins sa brochure a-t-elle une vertu, c'est de contenir des idées et beaucoup d'idées ! Et ce qui est plus rare encore, ces idées sont toutes intéressantes, sinon toutes également acceptables.

Ces quelques pages instituent le procès des Eglises et du socialisme, et tentent de corriger la théologie des unes par celle de l'autre, si l'on peut dire (ce qui ne serait pas si faux, après tout) que le socialisme ait une théologie. Deux *évidences* servent de point de départ ; et, à leur propos, nous nous permettrons quelques remarques. La première, c'est le paganisme des Eglises et de leur théologie ; cette évidence est à son tour étayée de deux constatations de fait : 1° Toutes les Eglises, au cours de la crise moderne, ont épousé la cause de leurs nations respectives. 2° Tous les théologiens ont donné de l'Etat une théorie païenne, à savoir que ce qui est, est nécessaire et de droit divin.

Evidence bien évidente hélas ! et qui sonne comme une condamnation aux oreilles chrétiennes. Elle n'est et ne sera que trop éloquemment invoquée par les esprits hostiles au christianisme contre ses fidèles. Mais c'est justement cet éclat violent qui nous la rend suspecte. Il y aurait beaucoup à dire à ce propos. Il faudrait se demander jusqu'à quel point les autorités des Eglises représentent les Eglises elles-mêmes, et jusqu'à quel point aussi les docteurs qui parlent à l'heure actuelle le plus haut expriment, peuvent exprimer et savent exprimer l'état d'âme réel des majorités vivantes au point de vue de la foi. Il y aurait lieu d'établir peut-être entre l'Eglise chrétienne et les organes officiels qui parlent en son nom la même différence, le même gouffre qu'on observe aujourd'hui entre les nations et les corps gouvernementaux qui croient, veulent et prétendent les représenter.

Mais j'ai hâte d'en arriver à la *seconde évidence* que M. Neeser constate. C'est *l'individualisme* foncier et païen de la conception du salut dans les Eglises chrétiennes. L'auteur s'attache à montrer, sur ce point, l'identité des diverses tendances et des confessions. Il se sert, pour confondre ici le protestantisme, du catéchisme d'Osterwald qui, disons-le en passant, paraît bien un peu vieilli. Mais cela n'altère pas la justesse générale de ses observations. Orthodoxie catholique, orthodoxie protestante, libéralismes de toutes nuances se sont attachés les uns et les autres à une conception de la foi, qui fait du christianisme une religion de l'au-delà, alliée à un civisme païen assez matériel. Le grand malheur des Eglises a été, selon M. Neeser, d'insister trop sur le côté individuel du salut, de chercher le salut des individus au détri-

Digitized by Google

ment de celui de la société, et de dépréoccuper ainsi les chrétiens de l'œuvre sociale qui se faisait urgente.

Tout cela est vrai. Mais le mot d'*individualisme* est-il bien choisi? Le monde périt-il, à l'heure qu'il est, d'une pléthore d'individualisme? Oserait-on le dire quand, nulle part, dans aucun domaine, ne surgissent les individualités nécessaires; quand partout, au contraire, on les attend avec une anxiété et dans une misère grandissantes?

Aussi bien l'individualisme n'est pas l'antithèse du socialisme. Si la foi de l'Eglise s'est montrée incapable de créer jusqu'à présent une société chrétienne, ce n'est pas par individualisme mais, au contraire, *faute* d'individualisme, d'un individualisme assez profond et assez radical. Et l'étude de M. Neeser, contre son vocabulaire, nous semble le prouver. La foi, dont il fait la critique, tient ses déficits de n'avoir pas assez façonné les hommes auxquels elle s'adressait.

C'est parce qu'ils n'ont pas été assez intéressés par les vérités auxquelles ils croyaient, parce que ces vérités n'ont pris que leur cerveau et non leur cœur, parce qu'elles n'ont pas fait, en un mot, de ces individus des individualités complètes — c'est faute d'individualités assez individualisées pour devenir des forces sociales, que la société se débat aujourd'hui dans une crise aussi terrible.

La synthèse des idéals de l'Eglise et du socialisme, que M. Neeser entrevoit dans les brumes de l'avenir, ne nous apparaît donc pas comme une mitigation où chacun trouvera son compte. Il faut bien plutôt la poursuivre, pour qu'elle soit féconde, sur la ligne de la plus forte affirmation. S'il veut être fidèle à la conscience, c'est-à-dire s'il ne veut pas se renier lui-même, le christianisme n'opérera la socialisation du corps de l'humanité que par les voies d'un individualisme intégral. C'est en faisant des hommes complets qu'on recréera l'humanité.

G. Berguer.

SAINTE-CROIX 1916

Les conférences faites à Sainte-Croix en 1916 (Lausanne, La Concorde, 164 p., in-12, 2 fr. 50) présentent un caractère qui les distingue des séries antérieures. En effet, et si l'on en excepte le beau travail de M. Flournoy sur la psychanalyse qui ne figure pas dans le présent volume, elles gravitent toutes autour du même sujet, à savoir le conflit de l'hellénisme et du christianisme. Cette innovation est heureuse en un sens; mais elle n'est pas sans danger. Pour les besoins de la cause les orateurs s'exposent à exagérer certains points de vue, à dénaturer quelque peu les problèmes.

Le travail de M. Charly Clerc, intitulé: *Un retour à l'hellénisme,* fait revivre la figure de Julien l'Apostat dont le souvenir a hanté pendant de longs siècles l'Eglise chrétienne. Cette étude très documentée se lit avec grand intérêt, tant l'érudition dont elle fait preuve se pré-

Digitized by Google

sente sous une forme aisée et sobre. Les citations, malgré la diversité des sources où elles sont puisées, s'intercalent sans difficultés dans le texte qui forme un tout aussi instructif que suggestif. Il y a cependant dans ces pages autre chose qu'une élégante érudition. Un souffle religieux les anime et c'est en des termes émus que M. Clerc pose le dilemme entre les aspirations du christianisme et celles de l'hellénisme. Mais ici le problème demanderait à être précisé. Que faut-il entendre exactement par ces aspirations? S'agit-il des formes rituelles et du culte que Julien l'Apostat voulait rétablir en opposition à la foi chrétienne telle qu'elle était pratiquée au IVe siècle après notre ère? Il ne le semble pas, car sans le dire expressément M. Clerc accorde que cette opposition historiquement a vécu et ne trouble plus la conscience contemporaine. Le conflit de l'hellénisme et du christianisme ne peut donc être autre chose que la lutte entre la foi d'un côté, l'art et la raison de l'autre. Mais ce conflit dans la pensée chrétienne n'est pas aussi nouveau que M. Clerc semble le supposer. On le trouve déjà dans saint Augustin, on en suit la trace au moyen âge et, au XIXe siècle, il s'est affirmé avec éclat dans la conscience d'un Renan ou dans celle des Parnassiens.

L'opposition, s'il faut en marquer une, se trouve bien plutôt entre le christianisme primitif et un christianisme tout pénétré des infiltrations grecques et romaines, tel que le catholicisme. C'est ce que M. W. Cuendet nous paraît avoir bien compris lorsqu'il analyse les *Tendances actuelles* qui règnent en Suisse romande. En des pages riches, incisives, vigoureuses et d'un tour original, il montre comment la pensée protestante par sa rupture avec le catholicisme s'est trouvée appauvrie au point de vue religieux de tous les éléments que celui-ci avait inconsciemment empruntés à l'antiquité et comment elle est amenée maintenant à se chercher de nouvelles voies. Dans le tableau si vivant qu'il trace, nous avons été heureux de voir figurer le penseur modeste et sincère qu'est M. C.-F. Ramuz. Nous trouvons par contre un peu excessive l'importance accordée à la «République de Genève» de M. Cingria et à la Voile latine. Prétendre, comme le fait M. Cingria, que le calvinisme a causé le malheur de Genève c'est avoir sur les événements historiques une vue assez singulière. Genève restée catholique n'eût pas joué dans les Pays-Bas, en Ecosse et ailleurs, le rôle de puissance morale et démocratique qui a fait d'elle un foyer de civilisation européenne. Nous ne voulons pas affirmer par là que le protestantisme sous sa forme actuelle soit sans défaut. L'individualisme et le moralisme intellectualisant qui le caractérisent auraient besoin d'être complétés pour satisfaire aux besoins mystiques et catholiques de l'âme religieuse.

A cet égard la conférence de M. Berguer sur *Le spiritualisme naturel et le spiritualisme chrétien* nous paraît significative. A la suite de

Digitized by Google

Frommel, M. Berguer place comme base de la vie religieuse le critère de l'obligation morale. Il oppose les religions païennes de l'antiquité à la religion chrétienne en disant que les premières ne visent qu'à initier les fidèles tandis que la deuxième est la religion rédemptrice par excellence. « Tandis que dans l'hellénisme il suffit de savoir, dans le christianisme il est nécessaire d'être transformé. » Le paganisme antique laisse subsister côte à côte l'homme normal et l'homme anormal ; le christianisme pousse la personne dans la voie de la sublimation. Cette opposition renferme une part de vérité que M. Berguer a mise en lumière avec beaucoup de force et de clarté ; mais sous la forme radicale où elle est présentée, elle ne nous semble pas répondre aux faits. Les religions antiques visaient, aussi bien que le christianisme, à imposer à leurs adeptes un certain idéal de vie familiale ou nationale ; elles proposaient, chacune à leur manière, un « devoir être » ou un « devoir faire ». Le paganisme, comme le christianisme, implique donc l'existence d'un idéal moral et sous ce rapport ils se ressemblent ; ils ne diffèrent que par la manière de concevoir ce dernier. Et le problème subsiste de savoir lequel, de l'idéal chrétien ou de l'idéal païen, reste le plus conforme aux profondes aspirations de la vie humaine.

Pour nous, le conflit tragique qui se pose aux consciences modernes en présence des faits actuels est le suivant. La morale chrétienne, telle qu'elle s'est incarnée en Jésus-Christ, est-elle autre chose qu'une utopie réalisable individuellement et par quelques âmes d'élite ? Doit-elle rester éternellement le levain qui soulève la pâte sans parvenir jamais à la faire fermenter tout entière ? S'il en est ainsi, et si le christianisme est sans cesse tenu en échec par les puissances mystérieuses qui président à l'évolution économique et sociale de l'humanité, comment voir en lui la vérité intégrale et la réponse au problème dernier des destinées individuelles et collectives ? Si l'idéal antique et à certains égards le catholicisme sont en faveur aujourd'hui, ne serait-ce pas qu'ils ont tenu compte dans une plus large mesure que le protestantisme de ce problème redoutable et complexe ? A. R.

CASPAR RENÉ GREGORY et JAMES HOPE MOULTON

La science du Nouveau Testament vient de faire deux pertes graves : à deux jours de distance, Gregory et Moulton sont morts, l'un et l'autre victimes de la guerre.

Caspar René Gregory était né à Philadelphie en 1846, d'un père français (son grand-père portait encore le nom de Grégoire), mais il avait fait sa carrière scientifique en Allemagne. Dès 1885 il a été attaché à la Faculté de théologie de l'université de Leipzig.

Travailleur acharné, Gregory a consacré sa vie à l'étude du texte du Nouveau Testament. La guerre l'a interrompu au moment où, ses travaux préparatoires achevés, il allait recueillir le fruit de son labeur.

Digitized by Google

Il s'était imposé à l'attention du monde savant en publiant (de 1884 à 1894) le gros volume de *Prolegomena* au Nouveau Testament grec de Tischendorf, achevant ainsi, vingt ans après sa mort, l'œuvre du grand paléographe de Leipzig. Remaniés plus tard en langue allemande, et considérablement augmentés, les *Prolegomena* sont devenus, sous le titre de *Textkritik des Neuen Testaments* (trois volumes, dès 1900) un livre nouveau. Il faudra recourir longtemps encore sans doute à cet ouvrage fondamental.

Tous les autres livres de Gregory sont également consacrés à des questions de critique. Ce sont : *Canon and Text of the N. T.* (1907), *Das Freer Logion* et *Die griechischen Handschriften des N. T.* (1908), *Einleitung in das N. T.* (1909).

Ces ouvrages, nous l'avons dit, Gregory les considérait comme des travaux d'approche pour la grande édition du Nouveau Testament grec qu'il projetait. Convaincu que l'établissement du texte sacré ne pouvait être l'œuvre d'un seul, fût-il le plus savant et le mieux renseigné des hommes, il avait, en 1911, sous le titre de *Vorschläge für eine kritische Ausgabe des griechischen N. T.*, fait connaître les principes qu'il se proposait d'appliquer et tracé les grandes lignes du plan qu'il comptait suivre. Il avait en même temps fait parvenir à ses confrères du monde entier un questionnaire détaillé, destiné à le renseigner sur les points où sa documentation pouvait être en défaut, et qui devait lui permettre de tenir compte des vœux de ses savants collègues.

Chez Gregory, le savant ne faisait point tort à l'homme. Ame sensible et généreuse, servir le prochain était sa joie ; ses amis citent certains actes d'humble dévouement qui lui font grand honneur. Dans un article de la *Neue Zürcher Zeitung* (7 juillet), M. le professeur Ludwig Köhler, qui fut en relations scientifiques avec Gregory, raconte avec quelle bienveillance il accueillait les critiques qui lui étaient adressées et les sollicitait même des savants qui avaient lu ses travaux.

Quand la guerre éclata, Gregory n'hésita pas à se mettre au service de sa patrie d'adoption. Bien qu'âgé de soixante-huit ans, il s'enrôla comme simple soldat. Troupier modèle, le vénérable professeur avait conquis ses grades ; devenu sergent, il avait célébré son soixante-dixième anniversaire au milieu de ses hommes ; promu lieutenant, il est mort le 9 avril, lundi de Pâques, sur le front occidental.

Né en 1868 au Collège théologique wesleyen de Richmond, où son père enseignait les langues anciennes, Moulton appartenait à une famille qui a fourni pendant un siècle et demi toute une lignée de ministres aux Eglises méthodistes. Etudiant à Cambridge, il y remporta, comme son père, des succès éclatants ; élu fellow de son Collège, il fut le premier wesleyen à recevoir les « honneurs » dans l'antique université anglicane. Chargé plus tard de l'enseignement du grec du

Digitized by Google

Nouveau Testament au Collège wesleyen de Didsbury, puis, concurramment, professeur de grec et de philologie indo-européenne à l'université de Manchester, il était l'un des scholars les plus en vue de l'Angleterre contemporaine.

Moulton fut un grand hellénisant ; ses travaux sur le grec hellénistique et sur la langue du N. T. comptent, avec ceux de Deissmann et de Thumb, parmi les plus importants de notre temps.

Inaugurés en 1896 par une *Introduction to the Study of N. T. Greek;* ils se poursuivirent dix ans plus tard par la célèbre *Grammar of N. T. Greek*, dont le tome premier (intitulé *Prolegomena*, et traduit en allemand en 1911) a seul paru. Le manuscrit du tome II de cet ouvrage fondamental était prêt lorsque Moulton entreprit le voyage au cours duquel il devait trouver la mort. Le tome III n'était pas commencé.

Parallèlement à sa grammaire, il avait entrepris (avec la collaboration du professeur Milligan, de Glasgow) la publication d'un *Vocabulary of the Greek Testament*, dont deux fascicules ont paru et dont il avait achevé la rédaction pour la première moitié de l'alphabet.

Tout récemment enfin, en 1916, Moulton publiait, sous le titre de *From Egyptian Rubbish-Heaps*, un volume aussi vivant qu'original, reproduisant cinq leçons qu'il avait été donner aux Etats-Unis. Il y montre tout le parti que l'étude du N. T. peut tirer des découvertes récentes faites dans les sables et dans les tombeaux égyptiens.

Moulton ne s'était point laissé accaparer par la philologie pure. En 1902 déjà il avait donné au dictionnaire de la Bible de Hastings un grand article : *Zoroastrianism* ; puis en 1903, il publia : *Two Lectures on the Science of Language*. Dans son *Early Religious Poetry of Persia* (1911), il plaide avec talent la cause des études avestéennes. Chargé en 1912 de prononcer les Hibbert Lectures, il publie en 1913 le texte de ses leçons : *Early Zoroastrianism*, ouvrage de haut mérite, consacré surtout aux hymnes qui constituent la partie la plus ancienne de l'Avesta. Il comptait prendre congé des études orientales par un ouvrage, dont le manuscrit est heureusement entre les mains de l'éditeur, et qui portera le titre de *The Treasure of the Magi*.

Moulton était une nature d'élite. Les affaires nationales et ecclésiastiques le passionnaient autant que les questions théologiques et que les problèmes religieux. Il fut profondément affecté par la guerre. Voyant ses étudiants partir pour l'armée, les uns après les autres, et brûlant de rendre lui aussi des services, il s'était rendu en 1915 aux Indes pour y faire des conférences dans les communautés de Parsis et pour travailler parmi les étudiants de la Fédération Universelle. Comme il revenait en Europe, son navire fut torpillé dans le Golfe du Lion ; Moulton est mort le samedi-saint 7 avril, des suites d'un refroidissement contracté pendant le sinistre.

Digitized by Google

PROFESSEURS ET ÉTUDIANTS DE LAUSANNE

AU TEMPS DE LA RÉFORMATION (1)

Mesdames, Messieurs, vous en particulier MM. les professeurs et étudiants qu'il me plaît, selon l'antique et solennel usage académique, de saluer du nom de *commilitones*. Puisqu'on a fait à votre doyen d'âge l'honneur de lui offrir la parole dans la réunion de cette soirée du mémorable 31 octobre, de quoi vous entretiendrait-il si ce n'est d'un sujet relatif à l'histoire de notre *Alma mater?* Je dis de *notre* alma mater, sans faire de différence entre nos deux Facultés. Pierre Viret, je le présume, ne vous appartient pas moins à vous, honorés frères et amis du moderne Chemin des Cèdres, qu'Alexandre Vinet ne nous appartient à nous, académiciens du vieux quartier-latin de la Cité.

Retracer l'histoire des origines de la *Schola Lausannensis*, évoquer dans cet édifice, érigé en l'honneur des lettres, des sciences et des arts, le souvenir des « lecteurs » et « escholiers » de Lausanne au XVIe siècle, ce sera notre façon à nous d'inaugurer la série de nos solennités commémoratives.

Cette Ecole savante n'a-t-elle pas été un des premiers

(1) Conférence faite au Palais de Rumine, le 31 octobre 1917, à la réunion organisée par les deux Facultés lausannoises de théologie protestante, à l'occasion du quatrième centenaire de la Réformation.

Digitized by Google

fruits de la Réforme en notre terre romande ? N'est-ce pas dans le domaine de l'instruction publique que, chez nous comme ailleurs, au souffle vivifiant de l'Esprit, ce mouvement général, international, d'émancipation spirituelle et de rénovation morale a déployé le plus promptement et le plus ostensiblement ses effets ? Ne serait-ce pas un des grands mérites, un des titres de gloire de nos réformateurs tant laïques qu'ecclésiastiques, — si tant est qu'en cela comme en toute chose il soit permis de parler de gloire et de mérite, — que d'avoir dès les premiers jours pris à cœur les préceptes que voici de la Parole de Dieu écrite, naguère retrouvée et remise en honneur : « Ne vous modelez pas sur le présent siècle, mais soyez réformés, ou plutôt transformés, par le renouvellement de l'entendement », cette faculté de discerner et de comprendre le bien et le vrai. — « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, non seulement de tout ton cœur et de toute ton âme, mais de toute ta pensée ». — « Puisque le Seigneur, par sa divine puissance, nous a fait don de tout ce qui regarde la vie et la piété en nous faisant connaître Celui qui nous a appelés, faites donc aussi, de votre côté, tous vos efforts pour joindre à votre foi la vertu, et à la vertu la science. »

*
* *

Lorsqu'il est question de la rénovation opérée sous l'influence de la Réforme dans le domaine de l'instruction publique, le respect de la vérité historique nous fait un devoir de ne rien exagérer. On aurait tort de croire que, sous le régime savoyard et épiscopal, notre pays ait été table rase au point de vue de l'instruction scolaire. A supposer qu'il en fût ainsi dans les paroisses rurales, il existait des écoles dans la plupart de nos petites villes. La plus prospère, à l'époque de la conquête bernoise, était celle de Vevey où régentait maître Jean Mimard, un des participants à la dispute de religion qui embrassèrent ensuite la foi dite nouvelle. Lausanne, aussi, avait son *rector scholarum* pour la ville inférieure, et

Digitized by Google

le chapitre de Notre-Dame nommait le régent du quartier de la Cité. Il faut bien, d'ailleurs, qu'il y ait eu chez nous des gens capables de lire pour que les Etats de Vaud, siégeant à Moudon en 1525, aient jugé nécessaire d'édicter des peines draconiennes contre les lecteurs des « déloyales escriptures de ce maudict hérétique Martin Leuter ».

Après quoi, il faut en convenir, l'enseignement qui se donnait dans ces écoles urbaines ne menait pas très loin. Il ne dépassait pas de beaucoup le degré élémentaire, et les régents, fussent-ils maîtres ès arts de l'Université de Paris, avaient souvent grand'peine à se faire payer l'écolage de leurs élèves, voire même le maigre salaire que leur devait le Conseil de ville. Il y avait bien, en outre, dans la Cité épiscopale, un collège dit des Innocents où des prêtres dévots enseignaient le chant liturgique et la grammaire. Et les jeunes clercs du diocèse étaient censés faire des études de théologie et de droit. Mais ces études devaient être des plus sommaires. Elles paraissent avoir porté sur le droit ecclésiastique et coutumier autant que sur les Docteurs de la sainte mère Eglise, et sur ceux-ci plus encore que sur les saintes Ecritures. Quiconque aspirait à acquérir une instruction vraiment supérieure, obtenir quelque grade académique, était obligé d'aller les demander à l'étranger. L'humanisme de la Renaissance qui, presque partout ailleurs a frayé les voies à la Réforme religieuse, n'avait fait qu'effleurer nos contrées. La trace la plus palpable qu'il y ait laissée, c'est la devise païenne des Montfalcon, ce fameux *Si quâ fata sinant*, qui dépare, pour ne pas dire qui profane, la partie la moins antique de notre belle cathédrale.

En de telles conjonctures, est-ce trop s'aventurer que de dire qu'en fait d'instruction supérieure, et même secondaire, presque tout restait à créer dans notre bonne ville de Lausanne ? Ceux à qui étaient réservés la tâche et l'honneur d'y pourvoir, ce furent les nouveaux maîtres du pays.

On dira, Messieurs, ce que l'on voudra des Excellences de Berne et de leur régime paternel. On pourra discuter à perte

Digitized by Google

de vue, avec plus ou moins de compétence et d'équité, les mobiles qui les ont fait agir lors de la conquête et de la réformation du Pays de Vaud. Il est permis, certes, de choyer, en fait d'Etat et d'Eglise, un autre idéal que celui dont elles se sont inspirées, cet idéal césaropapiste d'une *christenliche oberkeit*, d'un Etat et d'un « magistrat chrétien » selon la conception de Zwingli. Toujours est-il que sans les Bernois d'il y a quatre siècles, il est plus que probable que nous ne nous trouverions pas réunis ici. C'est d'eux qu'il a plu à Celui qui conduit toutes choses selon son conseil et dont les voies ne sont pas toujours nos voies, c'est d'eux et de leur forte poigne qu'il lui a plu de se servir pour faire de nous, Vaudois, ce que nous sommes devenus. Après nous avoir agrégés à la patrie suisse, après nous avoir dotés de la prédication de l'Evangile, ils ont posé les bases de nos institutions scolaires et préparé de la sorte les voies à notre culture intellectuelle et morale. Triple bienfait dont nous ne serons jamais assez reconnaissants.

C'est du troisième de ces bienfaits qu'à l'heure présente nous avons à nous souvenir et à les remercier. En ce faisant nous nous trouvons en parfait accord avec nos propres réformateurs. La sollicitude pour les écoles : c'est là un des points sur lesquels ceux-ci se sont toujours montrés le plus disposés à rendre justice à MM. de Berne, même en des temps où ils croyaient avoir le plus à se plaindre d'eux à d'autres égards. Je n'en veux d'autre témoignage que celui de notre Viret. Dans l'épître dédicatoire de son livre *De la vertu et usage du ministère* (1548) il leur a adressé à ce sujet les plus vifs et les plus copieux éloges. Et l'année précédente déjà, dans une lettre privée à l'antistès de Zurich, H. Bullinger, il disait : « Nous avons tout sujet de rendre grâces au Seigneur de ce qu'il a animé l'illustre sénat de Berne d'un esprit tel que, loin de dédaigner les bonnes études, il tient par-dessus tout à ce qu'on en prenne le plus grand soin. »

* * *

Digitized by Google

Les origines de notre haute Ecole sont restées, presque jusqu'à nos jours, enveloppées d'une grande obscurité. C'est au point que la date même de sa fondation était sujette à controverse. Et, comme il arrive en pareil cas, la légende et l'hypothèse se sont mêlées de suppléer si ce n'est de se substituer à l'histoire réelle. Aujourd'hui, nous sommes plus exactement renseignés (1). Ce n'est pas à dire que tout soit entièrement éclairci. Il s'en faut de beaucoup que l'on puisse se flatter de composer sur les débuts de notre Académie vaudoise un livre à peu près définitif comme celui que notre compatriote, le professeur Ch. Borgeaud, a eu le privilège de consacrer à l'Académie de Calvin.

Une chose est maintenant hors de doute : les débuts de notre Ecole remontent bien à 1537, comme l'avait indiqué l'historien Abraham Ruchat. Moins de trois semaines après la publication de l'Edit de Réformation de la fin de décembre 1536, on se préoccupait déjà à Berne de l'organisation, à Lausanne, d'un établissement destiné à former des ministres pour l'Eglise et des régents pour les collèges de la nouvelle province. Nous l'apprenons par la lettre que le pasteur et professeur Gaspard Megander (Grossmann), un fidèle disciple de Zwingli, adressait le 15 janvier 1537 à ses amis les pasteurs de Zurich : *Ludum Lauzanae instituimus lectionemque theologicam.* « Nous avons donc, ajoutait-il, besoin pour l'un et l'autre de maîtres instruits et érudits. » On avait jeté les yeux sur deux jeunes savants zurichois, pour confier à l'un la direction du *ludus litterarius*, à l'autre la future chaire d'hébreu, et l'on cherchait activement un professeur de grec. Quant à l'enseignement théologique, on songeait à en charger les deux pasteurs de Lausanne, Pierre Caroli, un ci-devant docteur de Sorbonne, et son jeune collègue Pierre Viret, sans contredit le plus docte des ministres du pays. De leur côté, les commissaires venus de Berne pour régler l'emploi des biens de l'ancienne Eglise, prenaient leurs

(1) Voir à la fin de cette étude la note 1.

Digitized by Google

mesures pour assigner aux futurs titulaires un traitement convenable.

Les choses, cependant, n'allèrent pas aussi promptement qu'on l'eût désiré. On eut quelque peine à recruter le personnel enseignant. Les deux Zurichois sur qui l'on avait cru pouvoir compter furent retenus au service de leur ville natale, et pour ce qui est du versatile Caroli, il est probable qu'il fut déposé du ministère avant même d'avoir donné sa première leçon. Il en résulta que Viret se trouvait chargé à lui seul, à côté de ses fonctions pastorales, de tout l'enseignement théologique, sans qu'il soit possible de préciser le moment où il commença de professer. Au mois de juillet, un docteur dont le nom est inconnu inaugura la chaire d'hébreu, et en septembre on réussit à gagner pour celle de grec un autre jeune Zurichois, de vingt et un ans, qui devait s'illustrer plus tard comme médecin et comme naturaliste, Conrad Gessner.

Ni l'un ni l'autre ne firent long feu à Lausanne. Gessner repartit au bout de trois ans pour aller perfectionner ses études médicales à Montpellier. Il eut pour successeur un helléniste de profession, Jean Ribbit, natif du Faucigny, qui dirigeait depuis quelque temps l'école de Vevey. Celui-ci avait fait de solides études classiques à Paris, à telles enseignes que Robert Estienne, le célèbre humaniste-imprimeur, n'hésita pas à lui confier la revision du manuscrit de son *Thesaurus* de la langue grecque. Le lecteur en hébreu avait déjà quitté notre ville au terme d'une année pour faire place à un maître ès arts du midi de la France : Imbert Pacolet. Précédemment régent au collège de Nîmes, il avait dû s'en retirer comme entaché de luthéranisme. Il enseigna jusqu'à sa mort, arrivée en 1548. Ses leçons, dont aucun écho direct ne nous est parvenu, ne devaient pas être sans mérite. La preuve en est que Gessner, tout professeur qu'il était, ne dédaigna pas de se constituer son élève.

Celui des postes qu'on eut le plus de peine à pourvoir d'une façon satisfaisante était celui de *ludi moderator*. Dans

Digitized by Google

les circonstances données c'était, sans aucun doute, celui qu'il eût été le plus urgent de pouvoir confier à un homme d'une valeur éprouvée. Nous ignorons qui l'a occupé pendant les deux ou trois premières années. De son premier titulaire connu, tout ce qu'on peut dire à l'heure qu'il est, c'est qu'il s'appelait Jean Corneille et qu'il était venu du collège de Montbéliard.

Débuts, on le voit, des plus modestes. De loi scolaire, pas trace pour le moment. C'est dix ans plus tard seulement que l'institution naissante recevra sa forme définitive, son plan d'études régulier. Jusqu'à nouvel ordre la direction sera entre les mains du seigneur bailli et des deux prédicants de la ville, sous réserve, bien entendu, de la sanction du sénat de Berne et de ses conseillers ecclésiastiques. Ceux-ci prenaient pour norme l'ordre établi dans le gymnase récemment institué dans leur capitale et qui, lui-même, avait été organisé sur le modèle de l'Ecole de Zurich. En fait de professeurs, trois en tout : un Vaudois, un Zurichois, un Français, plus un régent pour le collège latin. Les élèves, pareillement, peu nombreux encore et en général mal préparés. La plupart étaient de jeunes clercs ou des novices des couvents sécularisés, à qui l'on avait laissé la jouissance de leurs prébendes à la condition qu'ils se voueraient à l'étude. A côté d'eux quelques laïques indigènes, quelques Suisses allemands et des réfugiés français parmi lesquels se recrutait sans doute la portion la plus éveillée, la plus studieuse de la gent écolière.

C'était, nous l'avons déjà dit, un terrain presque inculte qu'il s'agissait de défricher, en le faisant bénéficier tardivement de la renaissance des lettres et des sciences en même temps que de la réformation de la foi, du culte et des mœurs. Il fallait commencer par éveiller le besoin même et le goût d'une culture libérale, en faire sentir et comprendre le prix à un peuple chez qui elle avait été jusque là en médiocre estime. Encore en 1544, à propos d'un séjour qu'avait fait à Lausanne le pasteur zurichois Jean Stumpf en vue de

Digitized by Google

recueillir des matériaux pour sa Chronique de la Confédération helvétique, et pour expliquer le peu d'intérêt que les recherches historiques de cet érudit avaient rencontré auprès des magistrats de notre ville, Viret ne se voyait-il pas obligé de faire à un de ses correspondants l'aveu que voici : « A peine verriez-vous ailleurs des gens plus indifférents que les nôtres, ou plus contempteurs des *bonae artes* » ?

On conçoit qu'en de pareilles circonstances les leçons aient dû revêtir d'abord un caractère plutôt élémentaire. C'est peu à peu seulement qu'on pouvait s'attendre à voir le niveau général des études s'élever de quelques degrés. Gessner ne peut assez dire combien il regrettait de devoir employer la plupart de ses leçons à des *puerilia studia*, au lieu de pouvoir aborder les auteurs qu'il aurait eu l'ambition d'expliquer. Quelques années plus tard, un étudiant en lettres, fils du bourgmestre Wyttenbach de Bienne, qui était en pension chez Viret, se plaignait à l'un des pasteurs de Zurich qu'en fait de grec il perdait son temps à Lausanne. Le professeur (c'était pourtant l'helléniste Ribbit) ne pouvait guère interpréter autre chose que le texte des livres du Nouveau Testament, attendu que son auditoire se composait en majeure partie d'anciens moines et d'autres élèves qui n'en étaient comme eux qu'aux premiers rudiments. Viret lui-même, vers la fin de 1545, s'excusant auprès d'un seigneur de Berne, Nicolas de Watteville, d'avoir fait quelques difficultés pour recevoir chez lui son fils, écrivait encore ceci : « L'état des choses chez nous, en particulier celui de notre école littéraire, était tel jusqu'ici que je ne pouvais guère espérer que votre fils acquerrait une culture intellectuelle digne de lui et d'un père tel que vous. Mais, ajoutait-il, maintenant nous avons tout lieu d'espérer que les choses vont changer de face. » On verra tout à l'heure à quoi et à qui faisaient allusion ces derniers mots.

Il y aurait pourtant de l'ingratitude à mépriser ces faibles commencements, d'autant plus que MM. de Berne ont fait leur possible, le plus souvent à l'instance de Viret et de

Digitized by Google

ses collègues de la Classe pastorale de Lausanne, pour développer, pour perfectionner graduellement l'institution fondée en 1537. Nous allons passer rapidement en revue les mesures successives qu'ils prirent à cet effet jusqu'au moment où fut promulguée notre Loi académique la plus ancienne.

*
* *

La première de ces mesures remonte au mois d'octobre 1540. Elle fait l'objet du premier document officiel concernant l'Ecole de Lausanne qui soit parvenu à notre connaissance. C'est une missive, à l'adresse de son cher et féal bailli, par laquelle le Conseil de Berne fixe définitivement le traitement des professeurs ainsi que du principal, adjoint à ce dernier un *proviseur* ou bachelier, assigne à chacun une demeure d'office, ordonne d'aménager à l'usage du Collège et des Leçons publiques un étage de l'immeuble dit de *la Clergie*. (Il occupait une partie de l'emplacement où devait s'élever un demi-siècle plus tard le bâtiment académique actuel de la Cité.) En outre, l'Ecole déjà existante était complétée par un nouvel établissement destiné à fournir un logement à un certain nombre de ses élèves.

Il importait en effet, pour peupler les classes et l'auditoire, pour y attirer surtout des enfants du pays, d'en faciliter l'accès à des jeunes gens qualifiés à qui leurs ressources personnelles n'auraient pas permis de s'accorder le luxe d'un séjour prolongé à Lausanne. De là la décision de joindre à l'Ecole un internat, semblable à celui qui existait déjà à Berne dans l'ancien couvent des Cordeliers. Dans cette espèce de *convict* ou d'*alumneum*, des escholiers, qui en seraient jugés dignes par le bailli et les deux prédicants, trouveraient un intérieur leur offrant quelques-uns des avantages de la vie de famille. Douze escholiers pour commencer (*les Enfants de Messieurs*, comme ils allaient s'appeler dans la bouche du peuple) devaient y être entretenus aux frais du gouvernement, sous la direction paternelle d'un

Digitized by Google

praeceptor doté d'un traitement de professeur et logé, avec ses pensionnaires, dans une des ci-devant maisons de chanoines à la Cité.

Dès qu'on eut connaissance de la nouvelle fondation, les demandes d'admission ne se firent pas attendre. Mais... qui donc se montra le moins empressé de profiter des largesses du souverain? Chose caractéristique : justement ceux à qui l'internat était destiné en première ligne. « Messeigneurs, écrivait-on de Berne, environ trois mois plus tard, au bailli Sébastien Naegueli, ont vu avec regret que les prédicants ne présentent pour le pensionnat que des Français. Dites-leur donc de faire en sorte qu'il y entre aussi des enfants du pays, et vous-même, tâchez d'en découvrir de capables.» Cette injonction ne demeura pas sans effet. Dans une liste des Douze que renferme le compte baillival de l'année suivante, 1541-1542, on relève au moins cinq noms qui portent bien authentiquement le cachet du Pays de Vaud.

Restait à trouver l'homme de confiance — et avec lui la femme bien qualifiée — qu'on pût placer à la tête de cette pension-famille. C'était le point délicat. Provisoirement la direction en avait été remise à l'un des prédicants. Non pas à Viret (MM. de Berne venaient de le « prêter » à l'Eglise de Genève en attendant le retour de Calvin), mais à son nouveau collègue, le dauphinois Béat Comte; homme très cultivé, d'un commerce agréable et qui, chose assez fréquente en ce temps-là, menait de front l'exercice du saint ministère et la pratique médicale. Pendant deux ans on tenta démarche sur démarche pour s'assurer les services d'un titulaire offrant toutes les garanties désirables. Dans le pays même, à Neuchâtel, à Genève, en France, partout on s'était heurté à des refus. Enfin, en 1542, le précepteur si longtemps cherché en vain fut amené par la Providence en la personne d'un proscrit aussi pieux que lettré.

C'était un brillant humaniste italien, Celio Secundo Curione. Il avait dû franchir les Alpes pour se soustraire aux agents de l'Inquisition. Muni de lettres de recomman-

Digitized by Google

dation de la duchesse de Ferrare et de l'antistès Bullinger de Zurich, il était venu mettre ses talents et sa grande expérience de l'enseignement classique à la disposition des Seigneurs de Berne. Ceux-ci lui firent l'accueil le plus flatteur. Ils l'adressèrent immédiatement aux pasteurs et professeurs de Lausanne (où Viret venait de reprendre ses fonctions) et, sur leur proposition unanime, l'appelèrent à occuper le poste à pourvoir. Ils firent mieux que cela : spontanément ils créèrent pour Curione une chaire nouvelle, celle des *arts libéraux* ou de philosophie, au sens très étendu qu'on attachait alors à ce mot. Il reçut un traitement qui valait près du double de celui des autres « lecteurs ». On lui fournit l'argent nécessaire pour aller à la recherche de sa famille, qu'il avait dû laisser en Italie. Et lorsque, au bout de quelques semaines, il fut heureusement de retour de ce périlleux voyage, le Sénat le gratifia encore de 20 couronnes pour l'aider à reconstituer sa bibliothèque. MM. de Berne, malgré leurs principes de stricte économie, savaient à l'occasion faire largement les choses.

Curione inaugura son professorat par un discours en beau latin sur les arts libéraux, dans lequel il s'appliquait à faire ressortir l'importance des études classiques pour de futurs théologiens. C'est le premier discours d'installation d'un professeur lausannois qui soit parvenu jusqu'à nous. Quel honneur pour nos jeunes étudiants que de débuter dans la carrière sous de pareils auspices ! Pour les Douze, en particulier, quel privilège et quel stimulant que de vivre en un commerce familier avec cet humaniste chrétien qui avait fait à ses convictions religieuses le sacrifice de sa patrie, de son patrimoine, de sa gloire selon le monde ! Malheureusement, non pas pour lui, mais pour l'Ecole qui lui devait son premier lustre, il n'y resta guère plus de quatre années. C'est que sa piété laïque, sa foi peu dogmatisante, son libéralisme en un mot, assez semblable à celui d'un Sébastien Castellion, ne s'accommodait pas facilement à la théologie de collègues qui subissaient de plus en plus l'ascendant du

Digitized by Google

génial mais rigide docteur et réformateur de Genève. Malgré l'amitié de Viret, Curione, — lui qui professait croire en « l'amplitude du règne de Dieu », — devait se sentir un peu isolé et comme à la gêne dans ce petit monde de la Cité lausannoise, toujours préoccupé de questions dogmatiques et ecclésiastiques ; dans cette ville de province, encore à moitié campagnarde, qui ne faisait pour ainsi dire que de naître à une vie intellectuelle, et où il n'y avait ni bibliothèque académique ni imprimerie ! On a d'ailleurs de fortes raisons de croire qu'il était mieux fait pour meubler et nourrir l'intelligence de ses auditeurs que pour s'occuper des détails de la cuisine de ses pensionnaires et contenter leur robuste appétit. Le fait est que, vers la fin de 1546, le savant Piémontais partit pour Bâle, dont il ne tarda pas à orner l'université.

*
* *

Pour en revenir aux actes par lesquels le gouvernement de Berne témoignait de sa sollicitude pour la prospérité de l'Ecole qui lui devait sa naissance, constatons qu'une année déjà avant le départ de Curione il en avait donné une marque nouvelle.

Le Collège, disions-nous, était resté en souffrance faute d'un préposé qui fût vraiment à la hauteur de sa tâche. Avec la rentrée d'octobre 1545 une nouvelle ère allait s'ouvrir pour lui. Un des grands pédagogues du XVIe siècle, Mathurin Cordier, en prit les rênes en main. « Partout, disait la voix publique, où enseignera maître Cordier fleuriront les bonnes études. » Aussi se le disputait-on à l'envi. Il y avait trente ans au moins que ce Normand régentait en divers lieux. On sait qu'à Paris il avait eu le jeune Calvin pour élève ; que, dénoncé comme hérétique, il avait dû fuir la grand'ville pour mettre sa vie à l'abri ; que de Bordeaux, où il enseigna au célèbre collège de Guyenne, il était venu rejoindre Calvin à Genève et qu'il avait suivi Farel à Neuchâtel. A deux reprises déjà des démarches

Digitized by Google

avaient été faites pour l'attirer à Lausanne. Malgré les conditions avantageuses qu'on lui offrait, il ne s'était pas senti libre d'abandonner Neuchâtel si peu de temps après y avoir été généreusement recueilli. Il finit pourtant par céder lorsque le Sénat de Berne, sollicité par tous les intéressés, Viret en tête, fut revenu à la charge. « Cordier est à nous ! » s'écria joyeusement le pasteur de Lausanne, et au même moment il écrivait à un autre de ses correspondants : « Jamais, j'en suis persuadé, nous n'aurons à nous repentir d'avoir confié notre jeunesse à un tel maître. »

Bientôt, en effet, les choses changèrent de face. Sous le principalat de cet éducateur émérite, le Collège de Lausanne devint pour une douzaine d'années l'école la plus florissante du protestantisme réformé en pays de langue française. Mieux que personne, maître Cordier s'entendait à faire marcher de pair l'étude du bon latin et celle de la pure langue maternelle. Mais ce qu'il n'avait pas moins à cœur, c'était d'inculquer à ses disciples, en même temps que le goût des lettres, celui de la piété et des bonnes mœurs. Aussi vit-on le nombre des escholiers s'accroître d'année en année, si bien que le corps enseignant dut être augmenté à proportion. Au proviseur établi en 1540 il fallut ajouter plusieurs *hypodidascali*. Et quelle heureuse influence l'impulsion donnée par le nouveau directeur ne dut-elle pas avoir aussi sur la qualité des élèves ! Comme le niveau des études subséquentes, celui des leçons académiques, dut en être relevé !

Veut-on une preuve du succès qui n'avait pas tardé à couronner ces efforts ? Je n'en connais pas de plus parlante que le revirement qui s'était produit dans les dispositions de ces mêmes Lausannois, naguère encore si réfractaires, semblait-il, à la culture des *bonae artes*. Voici à quelle occasion il se manifesta. L'antistès de l'église de Bâle, Oswald Myconius, avait prié le premier pasteur de Lausanne d'arranger un échange entre deux jeunes gens de l'une et de l'autre de ces villes. Viret s'était mis en devoir de

Digitized by Google

chercher dans la bourgeoisie lausannoise une famille disposée à entrer dans cette combinaison. Peine perdue ! A la seule exception d'un conseiller tenant auberge, tous les parents à qui il en avait parlé lui avaient fait invariablement la même réponse : « Tant s'en faut que nous songions à envoyer nos garçons dans un autre collège que le nôtre, que nous les rappellerions plutôt s'ils se trouvaient ailleurs. » Cela étant, Viret conseillait à son collègue de Bâle de s'adresser à Genève : « Là aussi il y a des écoles qui ne sont point à dédaigner, bien qu'elles ne soient pas courues comme l'est celle d'ici. » Cela se passait quatre ans à peine après la venue de Cordier.

Entre temps, c'est à l'enseignement théologique qu'une réforme avait été apportée. Il y avait près de dix ans que Viret en était chargé, cumulant les fonctions de pasteur et celles de professeur. Mainte fois, lors même qu'il n'était pas « de semaine », il s'était vu obligé de suppléer encore son collègue dans le pastorat, quand celui-ci s'absentait pour aller soigner sa clientèle de Berne ou de Neuchâtel. Pareil surcroît de besogne était déjà échu à cet excellent Viret au temps de sa première lune de miel ! Il est vrai qu'au bout de quelques années, Béat Comte s'était décidé à opter pour la pratique médicale qui, mieux que la cure d'âme, était son affaire. Viret avait acquis en la personne de Jaques Valier, ministre à Aubonne, un *comes* plus *beatus* qui, lui, se donnait tout entier à son œuvre pastorale. Il est vrai encore que plusieurs « diacres » avaient été établis à la décharge des deux pasteurs en titre. Néanmoins, à la longue Viret n'eût pu suffire à sa double tâche, d'autant moins qu'elle s'était triplée depuis que, cédant à des sollicitations venues de toutes parts, notamment des hautes sphères de Berne, il s'était résolu à recevoir des pensionnaires dans sa cure de la Madeleine.

A un moment donné, — c'était vers la fin de 1546, à l'époque de son second mariage, — il éprouva décidément le besoin d'être soulagé d'une partie de son pesant fardeau.

Digitized by Google

Celle dont il souhaitait de se démettre, c'était le cours de théologie. Quelque qualifié qu'il fût par sa vaste et solide érudition pour s'en acquitter à son honneur et à la satisfaction de son auditoire, ses dons naturels l'inclinaient plutôt vers l'instruction populaire. Il estimait pouvoir employer plus utilement, pour la cause du Christ et de son règne, ce qu'il appelait modestement son « petit talent » et les loisirs que lui laisserait le ministère pastoral en se vouant à des travaux littéraires. Ecrire pour « les simples et rudes gens », vulgariser la doctrine évangélique dans le langage qui, disait-il, lui était le plus familier « selon sa nativité », — c'est là qu'avec raison sans doute il voyait sa vraie vocation. Entrant dans les vues de leur prédicant de Lausanne, MM. de Berne jugèrent donc opportun de séparer le professorat des fonctions pastorales et de créer une chaire spéciale pour l'enseignement de la théologie.

Ils auraient mis le comble aux souhaits de Viret s'ils avaient consenti à y installer son vieil ami Guillaume Farel. C'était aussi le vœu ardent de Calvin qui, de Genève, suivait d'un œil vigilant tout ce qui se passait dans l'Ecole de Lausanne. « Cet homme excellent, écrivait-il au sujet du doyen de Neuchâtel, est bien exercé dans les saintes Ecritures ; il en serait un interprète fidèle. Je ne vois pas d'occupation qui pût mieux convenir à sa vieillesse; car il désapprend de jour en jour à être populaire. »

Mais le Sénat de Berne, « pour de certaines raisons » qu'il se dispensait de spécifier, refusa de sanctionner cette nomination, tout appuyée qu'elle était par un vote de la vénérable Classe de Lausanne. Refus d'autant plus significatif qu'au même moment il agréait, pour le poste de lecteur ès arts, une autre candidature également soutenue par Viret, celle d'André Zébédée, humaniste brabançon, naguère prédicant à Orbe et auparavant collègue de Cordier au collège de Guyenne. Le vieux Farel, cet intrépide pionnier de la Réforme dans les terres romandes de Berne, avait cessé d'être, en haut lieu, *persona grata*. Pourquoi? C'est

Digitized by Google

ici un point douloureux auquel nous ne pourrons éviter de toucher tout à l'heure. A sa place, après d'assez longues recherches demeurées infructueuses, c'est Jean Ribbit, le lecteur en grec, qui, faute de mieux, fut promu à la nouvelle chaire. Si je dis faute de mieux, c'est que Ribbit était philologue plutôt que théologien et, bien que la langue de l'Ancien Testament ne lui fût rien moins qu'étrangère, c'est comme helléniste avant tout qu'il s'était fait connaître et apprécier. Mais sa personne offrait cet avantage qu'il marchait d'accord avec Viret et Calvin sans donner de l'ombrage à MM. de Berne.

*
* *

Cependant l'heure était venue de couronner le modeste édifice dont les fondements avaient été jetés au lendemain de l'Edit de Réformation ; l'heure de donner une loi organique à cette école qui, depuis dix ans qu'elle existait, n'avait été régie que par une série d'ordonnances partielles et plus ou moins provisoires.

Ces premières *Leges Scholae Lausannensis* n'ont jamais été imprimées (les Bernois n'étaient pas grands amis de la presse). La copie ancienne qu'en possèdent nos archives académiques ne porte pas de date. Une tradition qui paraît remonter au XVIIe siècle la fixait à l'an 1550 ; donnée chronologique que se sont transmise de confiance tous ceux qui jusqu'ici ont écrit sur nos institutions scolaires. Ce n'était qu'une donnée approximative. Or il se trouve, — contrairement à la tendance habituelle de toute tradition, — que, dans le cas particulier, notre tradition académique, au lieu d'antidater ce document, l'a au contraire rajeuni de quelques années. Des recherches faites naguère dans le *Rathsmanual* de Berne nous ont en effet appris que la vraie date de la promulgation est le 25 août 1547. Ce qu'elles nous ont appris en même temps, c'est que les auteurs de la Loi ne doivent pas, comme on se plaisait à le supposer, se chercher à Lausanne même. Elle est l'œuvre d'une commission com-

Digitized by Google

posée des seigneurs bannerets J. Rodolphe de Graffenried et Jean Steiger et du pasteur et professeur Simon Sulzer. Cela n'exclut pas, sans doute, que, tout en mettant à profit les leçons de dix années d'expérience et en s'inspirant de ce qui se pratiquait ailleurs, les commissaires aient recouru aux conseils d'un Viret et d'un Mathurin Cordier. Il y a tout lieu de penser que la rédaction dernière, tant en allemand qu'en latin (en bon latin d'humaniste), est due à Sulzer, un pédagogue de mérite qui, dans ce temps-là, était en relations particulièrement amicales avec nos réformateurs romands. Ce qui est certain, — nous pouvons l'inférer d'une lettre de lui à Calvin, — c'est qu'il vint au commencement d'octobre passer quinze jours à Lausanne pour présider à la mise en vigueur de la nouvelle loi. « Vrais jours de fête, écrivait-il, jours alcyoniens, où je me repose et me récrée de la plus agréable façon en communion intime avec des frères. »

Cette loi de 1547 est remarquable à plus d'un égard. Ce n'est pas la surfaire que d'y voir un prototype des lois octroyées par la suite aux sœurs cadettes de l'Ecole de Lausanne, à ces académies protestantes que la seconde moitié du XVIe siècle et les premières années du siècle suivant ont vu naître, à Genève d'abord, puis successivement en diverses villes de France. Il ne saurait être question à cette heure de l'analyser en détail. Elle mériterait une étude à part. Des deux parties dont elle se compose, la première concerne la *Schola classica sive privata*, c'est-à-dire le Collège, avec ses sept classes ; la seconde les *Lectiones publicae*, la haute-école qu'on prit de bonne heure l'habitude de décorer du nom d'*Académie*, Je renonce à parler de celle-là. Au sujet même de celle-ci, qui nous intéresse le plus directement, je dois me borner à relever quelques points propres à caractériser l'esprit qui animait le législateur.

A propos du pensum prescrit à chacun des quatre professeurs ordinaires, notons en premier lieu la tâche assignée à celui de langue grecque. Des deux leçons qu'il avait à

Digitized by Google

faire dans la règle quatre jours de la semaine, l'une était consacrée alternativement à l'explication d'un orateur, Isocrate ou Démosthène, et à celle d'un poète, Homère, Pindare, Sophocle ou Euripide. L'autre avait pour objet l'éthique et des dialogues choisis de Platon. N'est-elle pas digne de remarque, cette conjonction en une seule et même chaire de l'interprétation des chefs-d'œuvre de la littérature grecque et de l'enseignement de la morale ? Cette sorte de mariage entre l'antiquité classique et la Réforme, — quel hommage rendu en pleine Ecole de théologie chrétienne à ce qu'il y avait de beauté, d'humanité, d'idéalisme dans la culture des anciens Hellènes ! — Trois quarts de siècle plus tard, une loi subséquente maintiendra encore, par habitude et surtout par motif d'économie, cette association du grec et de la morale, mais elle ne saura plus s'élever ni à la même hauteur ni à la même largeur de vues.

Pour ce qui est du *Theologus*, voici son programme aux termes de notre loi. Il a pour tâche, en première ligne, d'extraire des sources hébraïque et grecque le sens littéral et véritable *(sententiam germanam)* du texte biblique, en ayant soin de l'élucider d'après le contexte et en discutant « avec modestie et révérence » les interprétations proposées par d'autres exégètes. Après quoi il fera ressortir, à propos de chaque morceau, ce qui peut se rapporter aux *loci communes*, autrement dit à la dogmatique. Mais il s'en tiendra à l'idée générale et, pour les développements, renverra les étudiants aux traités spéciaux sur la matière. Il indiquera enfin l'*usus* à faire de la péricope ainsi expliquée, les leçons à en tirer en vue soit de l'édification personnelle soit de l'instruction ecclésiastique. Ainsi tout se concentre encore sur l'investigation scientifique non moins que religieuse de la vérité révélée dans les livres sacrés. Aussi bien le professeur de théologie était-il appelé communément « lecteur ès saintes Ecritures ». Il en fut ainsi jusqu'à la dernière décade du siècle de la Réformation. Alors le centre de gravité se déplacera. L'exégèse biblique passera sous la tutelle de la

Digitized by Google

dogmatique confessionnelle. Le docteur en « sacro-sainte théologie » de ce temps-là (Dubuc, en latin *Bucanus*) se fera un titre d'honneur d'avoir le premier, dans son enseignement académique, substitué un système de doctrine construit selon la méthode « didascalique » (lisez : scholastique) à l'interprétation des textes sacrés. Celle-ci, le théologien s'en déchargera de plus en plus sur ses collègues en hébreu et en grec, lesquels auront, chacun en ce qui le regarde, à se plier aux exigences de la nouvelle orthodoxie officielle.

Autre trait caractéristique : malgré la séparation du professorat théologique d'avec le pastorat, union étroite entre l'Ecole et l'Eglise. Les deux pasteurs en titre de la paroisse de Lausanne ont droit de séance au *coetus* académique et prennent une part active au régime de l'Ecole. Rien ne s'opposerait à ce que l'un d'eux fût nommé recteur. Ils font à leur tour la critique des sermons prêchés par les proposants. S'agit-il des *disputationes sacrae* qui ont lieu deux fois par mois le mercredi matin à l'issue du prêche ? Le professeur de théologie leur soumet au préalable les conclusions ou thèses à attaquer et à défendre par les étudiants désignés ad hoc. A eux, alternativement, de présider en qualité de modérateurs à ces exercices d'argumentation ; le théologien n'intervient dans la discussion que s'il y a lieu de résoudre quelque difficulté particulière. Au surplus, nous savons par ailleurs que, conjointement avec les ministres du Colloque de Lausanne (c'est-à-dire ceux de la ville et des paroisses circonvoisines), ils fonctionnent comme experts aux examens des candidats au saint ministère. D'autre part, les professeurs de l'Académie (sauf le lecteur ès arts s'il est laïque) continuent, comme par le passé, de siéger dans l'assemblée hebdomadaire du dit Colloque et d'y « proposer » à leur tour. Ils sont membres de droit de la Classe pastorale de Lausanne-Vevey et peuvent y parvenir au grade de « juré » (inspecteur de paroisse), voire même à la dignité du décanat. C'est par ce corps ecclésiastique qu'ils font

Digitized by Google

appuyer auprès de Leurs Excellences les propositions qu'ils ont à faire dans l'intérêt de l'Ecole, notamment en cas de repourvue d'une chaire vacante ou du poste de principal.

Cette connexion étroite s'explique et se justifie par l'origine même de l'Ecole et par le but principal de son institution. Mais il y avait là un état de fait gros de conséquences imprévues. L'événement ne devait pas tarder à montrer qu'il n'était pas de tout point à l'avantage de l'Ecole. Il était presque fatal que le personnel académique, — y compris les étudiants, — se vît impliqué dans les collisions qui ne pouvaient manquer de se produire d'un jour à l'autre entre l'Eglise et l'Etat, disons plus exactement entre le corps pastoral de la Classe ou du Colloque d'une part, les magistrats et ministres de la ville souveraine de l'autre.

Par le fait des circonstances, notre province, annexée à un pays et un peuple de langue, de race, de mentalité différentes, placée aux confins de la Suisse allemande et de l'Helvétie romande, était comme prédestinée à servir de champ-clos aux partisans et défenseurs des deux conceptions rivales qui s'étaient formées, au sein de nos Eglises du type réformé, en matière de dogme et de gouvernement ou, comme on disait alors, de police ecclésiastique. Elle était l'arène où non seulement les champions des deux camps en viendraient aux prises, mais où leur conflit prendrait au cours de peu d'années le caractère le plus aigu, le plus intransigeant.

Ce n'est pas le lieu ni le moment de refaire l'histoire de ces regrettables, mais à vues humaines inévitables dissensions. Edition renouvelée et non amendée des disputes entre chrétiens de l'âge apostolique ; ceux-ci disant : « nous, nous sommes de l'école de Zwingli » ; ceux-là : « et nous, du parti de Calvin », alors que les uns et les autres entendaient pourtant de bonne foi être au service d'un même Seigneur et Sauveur. J'ai essayé ailleurs de démêler les causes de ce conflit et d'en retracer les phases successives jusqu'à leur

Digitized by Google

tragique dénouement en janvier et février 1559 (1). Ici, nous n'avons qu'à en constater la répercussion sur les destinées de l'Ecole de Lausanne. Il suffira, à cet égard, de rappeler deux épisodes d'entre les plus marquants.

Le premier s'est passé les premiers jours de 1548, peu de mois après l'entrée en vigueur de la Loi académique. Un candidat en théologie, originaire des Pays-Bas, passait ses derniers examens en présence des ministres du Colloque. Au même moment, Viret faisait afficher au portail de la cathédrale une série de thèses sur un sujet à discuter dans la prochaine assemblée ordinaire de cette vénérable compagnie. L'examen portait sur un texte relatif à la sainte cène; les thèses concernaient le pouvoir des clefs, en d'autres termes : le droit, à revendiquer par les ministres au nom de la « dignité » de leur ministère, de suspendre ou d'exclure de la communion ceux qu'ils jugeaient indignes d'y participer. Ce fut la double occasion d'une âpre controverse entre deux hommes qui jusqu'alors avaient vécu sur le pied d'une amitié réciproque : André Zébédée, récemment appelé à la chaire des arts-libéraux, et Pierre Viret, l'auteur des thèses. Le premier, disciple enthousiaste de Zwingli, par les écrits duquel il avait été amené à l'Evangile et qu'il n'avait pas craint de proclamer en un distique latin le plus grand génie du siècle, reprochait vivement au second de dévier, sous prétexte de « concorde » et à la remorque de Bucer et de Calvin, du côté de Wittemberg; bien plus, d'être, en fait de discipline ecclésiastique, fauteur d'idées à moitié catholiques. On sait que cette controverse, en se propageant de Lausanne à Berne, s'échauffa et s'envenima au point d'y déclencher une crise qui aboutit à la destitution du pasteur Sulzer et de ses adhérents. Peu s'en fallut que Viret ne fût enveloppé dans la disgrâce du prédicant bernois. Pour notre Ecole, le résultat le plus clair de cette querelle, c'est que c'en fut fait, pour un temps du moins, de la bonne harmo-

(1) V. ci-après la note 2.

Digitized by Google

nie au sein de la famille académique. Des professeurs, l'esprit de parti se communiqua à la jeunesse studieuse, dont une fraction s'y livra avec toute la fougue de son âge. Condition éminemment peu favorable au paisible progrès des études.

Transportons-nous maintenant à onze ans de là, en février 1559. Nous voilà au dernier acte du drame ecclésiastico-politique qui s'était déroulé entre la Classe de Lausanne et le Sénat de Berne. Viret et deux de ses collègues viennent d'être déposés de leur office pastoral. Les autres prédicants de la Classe, au nombre d'une trentaine, ont été mandés à Berne et placés devant l'alternative, ou de se soumettre à ce que les Excellences bernoises appelaient *leur* Réformation par opposition à celle de Calvin, ou de se démettre et de quitter le pays. Après trois jours de discussions et de négociations avec les ministres de la capitale, le plus grand nombre opte pour la démission et s'apprête à prendre le chemin de Genève. Que va faire le corps académique? On s'efforce de lui persuader qu'il n'est pas solidaire de la cause des démissionnaires, que rien ne doit l'empêcher de demeurer en fonctions. Efforts inutiles! Trois professeurs sur quatre, plus les deux premiers régents du Collège n'en demandent pas moins leur congé pour la pentecôte prochaine. Et lorsque, le mois suivant, les commissaires envoyés de Berne pour réparer les brèches insistent auprès d'eux pour les faire revenir de leur décision, ils croient devoir à leur conscienee de la maintenir. Au terme fixé, ils partent eux aussi pour Genève, entraînant à leur suite une partie de leurs élèves. La plupart d'entre eux aideront à constituer le personnel enseignant et étudiant de la nouvelle académie créée sous les auspices de Calvin avec, pour premier recteur, un ancien recteur de celle de Lausanne.

Quant à l'Ecole lausannoise, naguère encore si prospère avec ses sept cents escholiers, tant de l'Académie que du Collège, elle restait désemparée. La ténacité bernoise la remit sur

Digitized by Google

pied, mais elle avait perdu son lustre. Pour le lui rendre en partie, il faudra attendre le renfort que lui amèneront les premières guerres de religion en France et les massacres de la Saint-Barthélemy. La leçon que MM. de Berne retirèrent des expériences faites, c'est qu'il y aurait avantage à relâcher les liens qui enchaînaient l'Ecole à l'Eglise. Les rompre ? Ils étaient trop avisés pour s'y résoudre. C'eût d'ailleurs été impossible; il est dans la nature des choses qu'Eglise et théologie ne puissent se passer l'une de l'autre; plus ou moins étroite, une relation quelconque existera toujours entre elles. Ce que fit le gouvernement bernois, ce fut de défendre à la Classe et au Colloque de Lausanne de s'ingérer dorénavant dans les affaires de l'Académie et du Collège. Les deux premiers pasteurs de la ville devaient continuer cependant à siéger dans leur corps directeur.

*
* *

Mais revenons aux temps qui se sont écoulés entre ces deux dates fatales de 1548 et 1559. Ce furent à tout prendre, pour notre *academiola* (ainsi l'appelait un de ses maîtres). des années plus calmes et plus prospères qu'on n'eût pu s'y attendre après la crise aiguë qui en avait marqué le début. La paix, en effet, était rentrée au bercail depuis que le gouvernement avait eu la sagesse de transférer ailleurs ce boute-feu de Zébédée et de mettre à la raison les plus turbulents de ses acolytes parmi la gent scolaire. Cela nous explique que, à quelque temps de là, Viret, alors aux prises dans sa paroisse avec toute sorte de contrariétés, ait pu écrire à son ami de Genève : « Pour me réconforter il me reste la paix de la famille, la concorde et l'affection mutuelle entre confrères, et les progrès de l'Ecole. Si ces biens-là me faisaient défaut, ou je ne vivrais plus, ou il me faudrait émigrer loin d'ici. »

Ce serait le moment de passer en revue les hommes dont se composait à cette époque le corps enseignant. Le temps

Digitized by Google

dont nous disposons ne le permet pas (1). Il est deux noms, cependant, qu'il est impossible de passer sous silence.

Celui, d'abord, du lecteur en grec et en morale dont l'Ecole avait eu, en 1549, la bonne fortune de s'enrichir en la personne d'un jeune et élégant humaniste bourguignon. Théodore de Bèze est trop connu pour qu'il soit nécessaire de nous étendre sur l'histoire de son professorat à Lausanne. Nous pouvons nous en dispenser d'autant mieux que nous possédons sur cette phase de sa longue carrière une monographie (celle du regretté Auguste Bernus) après laquelle, passez-moi la familiarité de l'expression, il n'y a qu'à tirer l'échelle. Je me reprocherais pourtant de n'avoir pas rappelé au moins ceci :

De toutes les productions si variées de sa plume, qui ont vu le jour à l'ombre de notre cathédrale, celle qui de l'aveu général a le moins vieilli, c'est son *Nouveau Testament traduit et annoté en latin ;* fruit de quatre années d'un travail acharné ; œuvre non moins remarquable par un consciencieux emploi de la méthode philologique que par l'indépendance que son auteur a su garder vis-à-vis, non seulement de la tradition de l'ancienne Eglise, mais de ses autorités dogmatiques habituelles.

Ensuite, si Bèze a illustré notre Ecole, plus que n'a fait aucun autre professeur de cette période, en donnant à ses auditeurs le vivant exemple d'une union féconde entre ce qu'on appelait alors les bonnes lettres et les saintes lettres, il ne faudrait pas méconnaître le profit qu'il a retiré lui-même, pour son propre développement, des neuf années qu'a duré son séjour à Lausanne. L'opuscule qui clôt la série de ses publications lausannoises, sa *Confession de foi chrétienne*, atteste combien la foi nouvelle avec laquelle il était venu dans cette ville s'était mûrie, affermie, éclairée. Arrivé comme humaniste, il en repartait théologien et homme d'église, supérieurement outillé pour aller affronter

(3) V. ci-après la note 3.

Digitized by Google

les travaux, les responsabilités, les luttes qui l'attendaient dans la cité de Calvin.

Comment oublier, enfin, que notre jeune professeur devait parvenir à un âge assez avancé, assez patriarcal, pour voir de ses propres yeux ce que l'on n'eût jamais cru possible au moment où il faisait à Viret le grand chagrin de quitter son poste de Lausanne : les frères, alors profondément désunis, rapprochés, réconciliés ; les chaires de cette Ecole où il avait fait ses premières armes, occupées de nouveau par de ses amis ou de ses disciples ; bien plus : les Excellences de Berne, autrefois plus zwingliennes que Zwingli en personne, le prendre lui, le *senior* de l'Eglise de Genève, pour leur homme de confiance et, à la suite du Synode tenu sous leurs yeux en 1588, se convertir avec éclat (en matière de dogme tout au moins) à ce même calvinisme que, trente ans auparavant, elles avaient cru devoir bannir, non seulement des chaires, mais de leurs terres !

A côté de Théodore de Bèze, François Hotman, jeune juriste parisien de grand avenir, qui avait fait naguère à ses convictions évangéliques le double sacrifice d'une situation en vue à l'université d'Orléans et d'un opulent mariage en perspective. Dès qu'il se fut retiré à Lausanne, chacun comprit quelle précieuse acquisition ce serait pour notre cité que de l'y fixer par une fonction publique. Comme il n'existait pas alors de chaire de droit, ses nouveaux amis, à commencer par Viret, impatients de lui voir occuper une position quelle qu'elle fût, n'avaient rien imaginé de mieux que de le proposer pour la place vacante de diacre, c'est-à-dire de troisième pasteur ! Le Sénat de Berne trouva une autre et meilleure solution : il lui assigna, et cela à des conditions fort honorables, le poste qui pouvait le mieux convenir à un romaniste, versé comme peu d'autres dans les lettres latines, celui de régent de première au Collège, ce qui revenait à dire de professeur de rhétorique. Pendant six ans, le futur auteur de la *Franco-Gallia* justifia pleinement la confiance qu'on lui avait témoignée ; s'acquittant

Digitized by Google

avec autant de conscience que de talent de son modeste et absorbant emploi. Tout en poursuivant ses études juridiques, il trouvait encore le temps de suppléer en cas de besoin son ami de Bèze. Il n'abandonna la place que pour répondre à un appel qui lui permettait de rentrer dans sa véritable ornière. De cœur il n'en resta pas moins attaché à sa première ville de refuge.

Ce qui prouve combien il savait apprécier les mérites du milieu lausannois, c'est une lettre que, de Strasbourg, il écrivait deux ans plus tard. A ma connaissance, il n'a pas été rendu de plus beau témoignage à l'esprit qui régnait alors dans nos écoles. La lettre est adressée à Bullinger, dont le fils faisait ses études dans la cité alsacienne. « Je pense souvent, dit-il, à votre fils, mon cher voisin. Si j'avais à choisir et que je fusse à votre place, à vous qui devez connaître la discipline de l'Ecole de Lausanne, j'aimerais bien mieux qu'il passât son jeune âge dans cette ville où l'on voit briller de toute part des exemples admirables de piété et de vertu, qu'ici, où l'on tolère bien des choses qui, si vous en aviez connaissance, vous auraient engagé depuis longtemps à retirer le jeune homme des périls qu'il court. » C'était beaucoup dire quand on songe à la renommée européenne dont jouissait, sous le rectorat de Jean Sturm, le Gymnase de Strasbourg. Mais Hotman, qui pouvait juger *de visu*, devait savoir ce qu'il disait. Aussi est-ce à Lausanne qu'il plaça son frère cadet dont il avait à diriger l'éducation.

* * *

Qu'en était-il donc des *escholiers* lausannois de ce temps-là ? C'est à répondre dans la mesure du possible à cette question que seront consacrées les minutes que vous voudrez bien m'accorder encore.

Malheureusement la matricule académique du XVIe siècle ne nous a pas été conservée ; perte à jamais regrettable, que déplorait déjà le recteur de l'an 1602. Nous en savons assez,

Digitized by Google

cependant, par d'autres sources d'information, pour pouvoir affirmer que les classes et l'auditoire public n'en étaient plus, comme au début, à s'ouvrir principalement pour de jeunes clercs et des moines défroqués. L'Ecole se recrutait en nombre croissant, non seulement parmi les réfugiés, chassés par la persécution de France, d'Italie, des Pays-Bas, à un moment donné l'Angleterre aussi, mais dans l'Allemagne réformée, dans la Suisse allemande, et — ce à quoi l'on devait viser avant tout, — dans l'Helvétie romande elle-même. Parcourez la correspondance de Viret et de ses collègues, vous verrez qu'il y est mainte fois question de jeunes gens placés ou à placer en pension à Lausanne en vue de leur instruction. Presque tous les ministres, professeurs et régents de la ville étaient en mesure de recevoir des pensionnaires. Pour leur aider à les surveiller, ils avaient recours à des étudiants plus âgés qui leur servaient en même temps de secrétaires ; c'est ce qu'on appelait des *famuli* ou escholiers-servants. Plus d'un homme de lettres venu du dehors, domicilié au quartier de la Cité, s'était mis pareillement sur le pied d'héberger et d'éduquer dans sa maison des jeunes gens aux études. Ce n'est donc pas d'hier que date cette noble industrie lausannoise des pensionnats.

Le chiffre des escholiers était sujet à de fortes et fréquentes fluctuations, ne fût-ce qu'à cause de la peste qui ravagea le pays à plus d'une reprise. La plus meurtrière de ces épidémies fut celle de 1551, qui conduisit Théodore de Bèze aux portes du tombeau. L'Ecole, cette année-là, était désertée ; les cours durent même être suspendus. La disette aussi, un extraordinaire renchérissement de la vie, venaient parfois éclaircir les rangs. Mais sitôt que le fléau s'apaisait, on voyait les vides se combler rapidement. Ce qui contribuait, avec le mérite reconnu du corps enseignant, à assurer l'accroissement du nombre des élèves, ce fut la libéralité de MM. de Berne envers les nécessiteux tant du pays que de l'étranger. Il suffit de feuilleter les comptes fort bien tenus du bailliage de Lausanne pour se faire une idée de la

Digitized by Google

somme respectable de florins et de couronnes qui se dépensait, trimestre après trimestre, en bourses en faveur de la jeunesse studieuse, en pensions allouées à des hommes de lettres qu'attiraient et la réputation naissante de notre Académie et la sécurité dont on jouissait sous les ailes de la puissante république de Berne. Ajoutez que tout le personnel académique, tant étudiants que professeurs, était, de par une ordonnance souveraine, au bénéfice de certaines immunités. Il était exempt, entre autres, de la finance d'*entrage* que le Conseil de ville avait le droit d'imposer à tout *avenaire* admis à l'habitation.

Que ces largesses aient donné lieu à plus d'un abus; qu'elles n'aient pas toujours été judicieusement appliquées, à peine est-il besoin de le dire. Certains aigrefins s'entendaient à merveille à surprendre la bonhomie bernoise en se faisant passer pour nouveaux convertis à l'Evangile. L'exemple typique de ces chevaliers d'industrie nous est fourni par un moine en rupture de vœux, du nom d'Antoine Cathelan. Il avait trouvé le moyen de se faire entretenir pendant sept mois, avec sa prétendue femme, aux dépens du fonds des subsides. Démasqué par le recteur, qui se trouvait être Théodore de Bèze, et traité de la façon qu'il méritait, il se vengea, à son retour en France, par la publication d'un pamphlet ordurier contre les professeurs et ministres de Lausanne et de Genève. Les nôtres dédaignèrent d'y répondre. Calvin qui, lui aussi, avait eu son lot d'infamies, ne jugea pas au-dessous de sa dignité de tailler sa meilleure plume pour administrer à cet obscur calomniateur une volée de bois vert, sous le titre : « Réformation pour imposer silence à un certain belître, jadis cordelier d'Albigeois ».

Parlons des étudiants vraiment dignes de ce qualificatif. Au moment de se faire immatriculer, l'escholier était appelé à promettre entre les mains du recteur : piété envers le Seigneur et fidélité à la magnifique république de Berne, obéissance à tout précepte équitable et diligence en ses études, dévouement aux intérêts de l'Ecole et déférence respec-

Digitized by Google

tueuse pour ses supérieurs. On ne lui demandait pas de profession de foi en règle, ni même l'adhésion aux Conclusions de la dispute de Berne de 1528, à laquelle étaient tenus professeurs et ministres.

Les étudiants ne se répartissaient pas encore, comme ce fut le cas plus tard, en deux facultés ou « auditoires » distincts et successifs, celui dit de philosophie et celui de théologie. Mais avant d'être admis à fréquenter les leçons publiques, ceux d'entre eux qui étaient sujets de Berne, ceux en particulier qui étaient au bénéfice d'un *stipendium*, avaient à se faire examiner par le collège des professeurs et par le principal. Ceux-ci indiquaient à chacun, selon ses capacités, quels étaient les cours qu'il lui était « expédient » de suivre. Quant aux étudiants du dehors, libre à eux de choisir les cours à leur convenance.

Les *lectiones publicae* se succédaient de 7 à 9 heures du matin et, après le *prandium* ou second déjeûner, de midi à 4 heures. En théologie, chaque leçon commençait par un résumé sous forme d'interrogation de la leçon précédente. Il n'était pas question d'examens périodiques, sauf ceux *pro ministerio*. En revanche, un article additionnel à la Loi de 1547 instituait une censure trimestrielle à subir par tous les « bénéficiaires ». Le temps des vacances était parcimonieusement mesuré : trois semaines aux vendanges, la semaine entre le dimanche des Rameaux et celui de Pâques, et c'est tout. Il est vrai que deux après-dînées par semaine, le mercredi et le samedi, étaient libres. En temps de leçons, défense de sortir de la banlieue de la ville sans l'autorisation du recteur.

Le cours ordinaire des études achevé, — ce qui ne dépendait pas tant du nombre des semestres que du plus ou moins de talent et d'application de l'étudiant et du jugement de ses professeurs — le candidat jouissant d'un subside et se destinant au service de l'Eglise entrait dans une sorte de séminaire, celui des *Extraordinarii*. Ils étaient ainsi nommés parce qu'ils n'étaient plus de l'*ordo* des escholiers

Digitized by Google

proprement dits. Ils vivaient en commun, dans la maison du ci-devant Chapitre de la cathédrale, sous la direction d'un *hospes* choisi par la Compagnie des ministres et professeurs. Tout en complétant leurs études, c'est à la prédication, principalement, qu'ils avaient à s'exercer. Mais ils devaient aussi se tenir à la disposition du *ludi moderator*, toutes les fois que celui-ci avait besoin d'un « subsidiaire » pour régenter telle ou telle classe du Collège. Les séminaristes faisaient ainsi leur stage en attendant, — de là le titre d'*expectants* par lequel on les trouve aussi désignés, — d'être promus à un poste de prédicant ou à une fonction scolaire.

Nous ne sommes qu'imparfaitement renseignés sur le train de vie des étudiants de ce temps-là. Que tous ne fussent pas des parangons de piété et de vertu, que dans le nombre il y eût des esprits indisciplinés, que certains fauteurs de désordre aient trouvé parfois auprès du seigneur bailli, voire même à Berne auprès de personnages haut placés, une indulgence jugée excessive par la vénérable compagnie académique, il faut bien le croire, puisque Viret s'en attriste ou s'en indigne en plus d'une de ses lettres. Mais du beau témoignage qu'Hotman délivrait à l'Ecole de Lausanne il est permis de conclure que, à l'époque où il en était un des maîtres, ce devaient être des cas exceptionnels. En comparaison de ce qui se passait et se tolérait ailleurs, le niveau moral de notre jeunesse académique pouvait être réputé non moins élevé que l'était en moyenne son niveau intellectuel.

Au reste, les statuts qui régissaient l'Ecole montrent par plus d'une de leurs dispositions que le maintien d'une discipline sérieuse n'avait pas été l'un des moindres soucis de leurs auteurs. N'insistons pas, si vous le voulez, sur l'injonction de fréquenter régulièrement le culte public, celui des jours sur semaine non moins que ceux du dimanche. Mais qu'on se rappelle le contrôle qui s'exerçait, sur les mœurs autant que sur les études, par le moyen des censures trimestrielles. Celles-ci n'étaient pas, à l'origine, une simple

Digitized by Google

formalité, une cérémonie d'apparat sans grande portée pratique, comme elles le sont devenues, s'il faut en croire la chanson, par la suite des temps. Et n'était-ce pas, en regard des rudes mœurs universitaires de l'époque, une sage précaution que d'avoir inséré dans la Loi un article ainsi conçu : *Enses armaque nullus studiosus gerito ?*

Je ne sache pas que nos escholiers du XVIe siècle fussent déjà groupés en corporations ou en sociétés ayant chacune sa devise et ses couleurs. Ce que nous savons, c'est qu'un de leurs divertissements licites étaient les représentations dramatiques, les tragédies et comédies scolaires. Les sujets, il est vrai, en étaient tirés, non de la vie profane, mais de l'histoire sainte, à moins qu'ils ne servissent à la polémique antiromaine. Ai-je besoin, à ce propos, de rappeler le drame d'*Abraham sacrifiant*, de Théodore de Bèze, cette prédication en vers si poignante en quelques-unes de ses scènes, si pleine alors d'actualité pour acteurs et spectateurs, qu'une troupe d'étudiants représenta, au dire d'une tradition locale, sur la place de la Palud ?

*
* *

La valeur d'un arbre se juge à ses fruits. Les fruits de notre Ecole, au temps où elle était encore seule de son espèce en terre de langue française, ce ne sont pas tant les œuvres plus ou moins savantes qu'un Viret, un Curione, un Cordier, un de Bèze, un Ribbit, un Hotman, d'autres encore, ont publiées ou du moins composées durant leur séjour à Lausanne. Ce sont avant tout les hommes qui se sont formés sous leur direction. C'est la nuée de témoins qui ont porté au près et au loin la Parole de vérité et de vie qu'ils avaient appris d'eux à épeler, à sonder et à mettre en pratique.

Aucun registre de nos archives ne nous en révèle le chiffre exact. Les noms même de la plupart nous sont inconnus ; ils sont inscrits dans un livre qui n'est pas de ce monde. Il

Digitized by Google

n'en est pas moins certain que la *Schola Lausannensis* a été, pour nombre d'églises et d'écoles évangéliques, une pépinière de pasteurs, de docteurs et de martyrs.

Sans parler des humbles prédicants qui s'en sont allés réformer nos paroisses ou enseigner dans les collèges du pays romand, elle a vu au pied de ses chaires, à côté de futurs magistrats bernois, de jeunes théologiens des cantons alémaniques dont quelques-uns étaient destinés à tenir un jour le premier rang dans l'église du *Vorort* de la Suisse réformée. En fait d'Allemands, les deux principaux auteurs du *Catéchisme palatin* s'étaient l'un et l'autre assis sur ses bancs. Il en avait été de même des futurs précepteurs de Jaques Ier de Grande-Bretagne et de l'héritier de Gustave Wasa de Suède. La Pologne lui doit un des recteurs de l'académie que l'Eglise réformée de ce royaume entretenait non loin de Cracovie. Elle a fourni des évangélistes aux Vallées du Piémont et aux Vaudois de la Calabre, à plus d'une communauté française d'Allemagne et d'Angleterre et aux Pays-Bas wallons (le rédacteur de la *Confessio Belgica* a été du nombre de ses nourrissons). Mais c'est à la France des Henri II et des Charles IX qu'elle a envoyé le plus fort contingent de ses disciples. Ils y ont dressé des églises au péril de leurs jours. Plusieurs ont scellé de leur sang la foi dont ils avaient reçu et la leçon et l'exemple sur les bords de notre Léman. Le récit de leurs travaux et de leurs souffrances, il faut le demander à l'*Histoire des martyrs*, de Jean Crespin, et à l'*Histoire des Eglises réformées du royaume de France*, rédigée par Théodore de Bèze. Au souvenir de ces pages que nul ne peut lire sans émotion, comment ne pas rendre à cette heure-ci l'hommage d'une respectueuse admiration à la constance héroïque de ces *cinq escholiers de Lausanne* qui, presque au sortir des études, furent honorés à Lyon, en mai 1553, de la couronne sanglante du martyre ?

Messieurs, malgré les temps tragiques où nous vivons, alors que tant d'hommes à la fleur ou dans la force de l'âge se

Digitized by Google

sacrifient pour la défense de leur patrie terrestre, il n'est pas à prévoir qu'aucun de nous soit appelé jamais à mourir de mort violente pour la sauvegarde de sa foi. Mais la foi, — il est plus d'une façon de lui rendre témoignage. On peut être dans le cas de souffrir pour la vérité sans avoir à redouter ni feu ni fagots. Parmi les hommes de foi et de science dont nous avons rappelé ce soir la mémoire, la plupart n'ont pas eu, à cause d'elle, à endurer des tourments en leur corps. En ont-ils moins souffert en leur âme et conscience ? Est-ce sans lutte, sans déchirement, sans sacrifices qu'un Viret, un Curione, un de Bèze, pour ne citer que ces noms-là, en sont venus à se former des convictions personnelles, à acquérir cette « fiance » en Dieu et en sa grâce souveraine où ils ont puisé la force d'obéir à la voix qui leur disait, comme autrefois au père des croyants : « Quitte ton pays, ta famille, la maison de ton père et va dans le pays que je te montrerai » ?

Pareil sacrifice, — que ce soit à la lettre ou au sens figuré, — tout chrétien évangélique doit être prêt à l'accepter s'il y va de la liberté et de l'intégrité de sa conscience. Mais n'est-ce pas en particulier le sort auquel nous avons à nous attendre, nous théologiens protestants du XXe siècle, si tant est que nous soyons résolus à marcher sur les traces du Témoin fidèle par excellence et à la lumière de son Esprit? C'est, nous avertit l'Ecriture, par beaucoup de tribulations qu'il nous faut entrer dans le royaume de Dieu. N'est-ce pas au travers de mainte épreuve aussi, plus sérieuse encore et plus décisive que celle d'aucun examen académique, au prix de combats intimes et de renoncements de plus d'une sorte, qu'un théologien digne de ce nom est appelé, dans la règle, non seulement à se faire sa conviction religieuse, mais à chercher, à conquérir la forme intellectuelle, l'expression scientifique la plus adéquate de sa foi de chrétien ?

Chers compagnons d'armes de la génération nouvelle, vous qui êtes à l'entrée de cette sainte lice, que vous dira en terminant le plus vieux des « lecteurs » et par consé-

Digitized by Google

quent des étudiants de la Lausanne actuelle ? Quel mot d'ordre vous laissera-t-il ? — Il n'en saurait imaginer de meilleur que la parole toute simple, mais grande en sa simplicité, que s'adressaient les uns aux autres les cinq écoliers martyrs d'il y a quatre siècles : Courage, frères, courage !

H. VUILLEUMIER.

NOTES

(1) A ce propos il n'est que juste de payer un tribut de reconnaissance à quelques érudits dont les travaux ont le plus contribué à répandre du jour sur certains points de notre histoire. Ce sont, parmi les défunts, le ministre Ernest Chavannes, qui a fouillé dans les manuaux du Conseil de Lausanne et commencé à explorer les dossiers déposés dans nos Archives cantonales vaudoises ; — Aimé Herminjard, le savant éditeur et presque impeccable annotateur de la Correspondance, malheureusement inachevée, des Réformateurs dans les pays de langue française ; — Emile Blösch, professeur et bibliothécaire à Berne, l'auteur d'une Histoire bien documentée des Eglises de la Suisse réformée, dont la complaisance était inépuisable pour quiconque avait recours à son aide et à son savoir. A ces noms il faut ajouter ceux des éditeurs du *Thesaurus epistolicus Calvinianus* dans le monumental *Corpus Reformatorum*, les érudits strasbourgeois Baum Cunitz et Reuss. — Parmi les vivants nous nous faisons un devoir de nommer M. Ad. Fluri, professeur à l'Ecole du Muristalden près Berne, à qui nous sommes redevable de plus d'une communication puisée à des sources de première main. — Quant aux auteurs de monographies sur tel ou tel des hommes du XVIe siècle dont il sera question dans les pages qui suivent, il serait beaucoup trop long d'énumérer tous ceux qui nous ont fourni quelque donnée utile. Les connaisseurs constateront sans peine le profit que nous avons tiré de ces auxiliaires.

(2) Voir *Notre Pierre Viret* (Lausanne 1911 et 1912), en particulier les chap. XII (Viret et les Bernois), XV (Controverses sur la sainte cène et sur la prédestination) et XIX (Derniers conflits au sujet de la discipline ecclésiastique).

(3) Afin de réparer en quelque mesure l'omission imposée par les circonstances, notons très brièvement ce qui suit :

A maître Cordier, démissionnaire pour cause d'âge, succéda en 1557, comme principal du Collège, François Bérauld, lequel remplaça ensuite, pour le grec et la morale, Th. de Bèze, quand celui-ci obtint son congé dans l'automne de 1558. — Avant de Bèze, de 1547 à 1549, la chaire de

Digitized by Google

grec avait eu pour titulaire François de Saint-Paul, ensuite pasteur à Vevey.

La chaire de théologie resta occupée jusqu'à la démission collective de 1559 par Jean Ribbit. — A ses côtés, depuis la mort d'Imbert Pacolet, Jean-Reymond Merlin enseignait l'hébreu jusqu'au moment où il suivit de Bèze dans sa retraite. Il eut alors pour successeur Jean Lecomte, le seul des académiciens qui n'ait pas fait cause commune avec les démissionnaires.

Après l'élimination de Zébédée, la chaire des arts libéraux (à laquelle était annexé le préceptorat des Douze) eut successivement pour titulaires Quintin Le Boiteux (Claudus), 1549-1551 ; Eustache Du Quesnoy (Quercetanus), 1551-1557 ; et Jean Tagant, 1557-1559.

A côté des lecteurs ordinaires, quelques hommes de lettres donnaient, en qualité de ce que nous appellerions aujourd'hui privat-docent, des cours libres. Tel le Néerlandais Antoine Schorus, philologue classique, venu (comme le flamand Du Quesnoy) de Heidelberg.

Digitized by Google

LE RESPECT

ESSAI DE PSYCHOLOGIE MORALE

« Le respect s'en va. » — Si cela est vrai, devons-nous nous en affliger ? Et si nous pensons qu'il y a lieu de déplorer cette disparition du respect, en sommes-nous réduits à nous croiser les bras pour assister à ce départ, ou pouvons-nous de quelque façon retenir et ramener parmi nous ce sentiment ? Ces questions sont si évidemment actuelles que nous nous enhardissons à soumettre, sous leur forme un peu familière, à un cercle plus étendu quelques aperçus psychologiques menant à une conclusion morale primitivement rédigés pour un auditoire d'étudiants. Le sujet, sauf erreur, n'a guère été considéré jusqu'ici (1) sous l'angle sous lequel nous l'avons aperçu. Notre esquisse, les textes que nous avons groupés, amorceront peut-être une étude plus complète.

Nous tenterons successivement de décrire le respect, ses origines et ses effets, d'indiquer en bref quelques-unes des questions générales qui se posent à son sujet et, sans prétendre les résoudre complétement, de légitimer l'attitude qui, moralement, nous paraît recommandable dans tous les problèmes où le respect est en jeu.

(1) Cf. Roger Bornand, *Le respect de l'enfant* (1914). Ces pages étaient déjà rédigées quand a paru l'étude de M. Bornand.

Digitized by Google

I

En essayant de décrire quelque chose d'aussi connu que le respect, nous n'échapperons pas au danger de formuler quelques truismes.

Le respect est un sentiment, — un sentiment qui a un objet ; et l'on doit ajouter, je crois, que cet objet est originairement une personne, un individu déterminé. C'est par là que dès le premier abord le respect est apparenté à l'amour : nous respectons et nous aimons toujours quelqu'un. Sans doute on peut éprouver un sentiment de respect à l'égard des choses : tel lieu, telle institution, tel livre nous paraissent vénérables et il nous arrive de marquer par notre attitude extérieure ce respect que nous éprouvons à leur endroit, — mais l'analyse montre que ce sont là sentiments dérivés. Tous nos états affectifs s'étendent ainsi, en vertu d'une loi bien connue, de ce qui était leur objet primitif à d'autres objets, de nature diverse, dont les idées ou les images se sont associées à la première. Creusez le respect que vous avez pour des idées et pour des choses, vous trouverez à son origine le respect que vous avez, ou que vous avez eu, pour une personne.

C'est l'avis de saint Thomas en ce qui concerne les institutions : « Le respect que l'on a pour un précepte découle naturellement du respect que l'on a pour celui qui le donne. » (1)

C'est celui de Descartes : « Quand les païens avaient de la vénération pour des bois, des fontaines ou des montagnes, ce n'étaient pas proprement des choses mortes qu'ils vénéraient, mais les divinités qu'ils pensaient y présider. » (2)

(1) « Ex reverentia praecipientis procedere debet reverentia praecepti. » *S. theol.* 11ª 11ᵃᵉ q. 104.

(2) *Traité des passions*, IIIᵉ partie, art. CLXII, De la Vénération. « La vénération ou le respect est une inclination de l'âme non seulement à estimer l'objet qu'elle révère, mais aussi à se soumettre à lui avec quelque crainte pour tâcher de se le rendre favorable. De façon que nous n'avons de la vénération que pour les causes libres que nous jugeons capables de nous faire du bien ou du mal, sans que nous sachions lequel des deux elles feront. »

Digitized by Google

J'accorde que cette analyse n'aboutira pas toujours. La part de l'inconscient est très considérable dans l'origine de tous nos sentiments : la naissance de nos respects remonte souvent à notre petite enfance, plus haut que n'atteignent nos souvenirs distincts. Mais cette recherche pourtant conduira assez souvent à des résultats précis pour que l'on soit encouragé à généraliser comme je viens de le faire : Le respect s'attache originairement à des personnes.

Il convient sans doute de faire ici une courte digression. Une théorie fameuse, celle de Kant, est diamétralement opposée à la nôtre. On la formulerait parfaitement en renversant le mot de Thomas d'Aquin. « Ex reverentia praecepti procedere debet reverentia praecipientis », dirait Kant. Si le respect est un sentiment, c'est un sentiment tout à fait à part, que l'on ne peut aucunement rapprocher ni de l'inclination, ni de la crainte. « Il se produit de lui-même par l'effet d'un concept de la raison. Il s'adresse à quelque chose qui ne peut être considéré ni comme un objet d'inclination, ni comme un objet de crainte, bien qu'il ait quelque analogie avec ces deux sentiments. L'objet du respect est uniquement la loi... Le respect que nous avons pour une personne est en réalité le respect de la loi (de l'intégrité, etc.) dont cette personne nous donne un exemple. » (1)

J'ai cherché à faire voir naguère, dans cette Revue même (2), l'insuffisance psychologique de cette doctrine ; je n'y reviendrai pas. Aux kantiens qui pourraient se trouver parmi mes lecteurs je suggèrerai seulement une réserve mentale qui leur permettra de continuer à me lire sans engager leur opinion. En parlant du respect de la loi morale, Kant le nomme *Achtung* ; le respect pour les personnes, dont je traite, va dans les dictionnaires sous le terme de *Ehrfurcht*. Peut-être s'agit-il de deux sentiments différents. On pourrait ainsi rester à la fois dans l'orthodoxie kantienne et dans la vérité psychologique. J'ajoute que ce n'es pas mon avis.

(1) *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Lachelier, p. 24.

(2) *Le mystère du devoir*, N. S., t. I, n° 3 (1913). — Voir aussi *Les conditions psychologiques de l'obligation de conscience*, Année psychol. XVIII, p. 113 (1912).

Digitized by Google

Une troisième proposition complètera notre description du respect en précisant les effets de ce sentiment : le respect inhibe, restreint, l'activité de celui qui le ressent. Il n'est pas, en soi, dynamogène, créateur de forces, comme la joie ; il n'est pas explosif comme la colère. Il faut plutôt le rapprocher, à ce point de vue, de la peur, ou de la mélancolie.

Cela ressortirait clairement d'une étude sur la façon dont s'exprime notre sentiment. Le respect spontané de l'enfant est le plus instructif ; les marques s'en confondent avec celles de l'étonnement : silence, immobilité, bouche bée. Les attitudes du respect commandé, dans les diverses civilisations, sont significatives aussi : pour conventionnelles qu'elles semblent, elles ne sont que l'exagération d'expressions instinctives. Voyez le soldat au garde-à-vous : ce silence voulu, cette immobilité qu'on s'applique à rendre parfaite, parlent un langage très clair : l'inférieur, le respectueux, ne déploiera aucune activité spontanée, sa puissance d'action est aux mains de son supérieur.

Et dans les gestes, si variés, par lesquels s'exprime le respect, de bons auteurs découvrent des « survivances » de rites plus compliqués qui, tous, avaient la même signification. La tête qui s'incline, c'est un reste du prosternement par lequel l'individu anéantissait ses facultés d'initiative ou de résistance ; la droite levée, c'est, nous dit-on, une façon de faire constater à celui qu'on salue que l'on ne tient pas d'arme dangereuse, etc. Quelle que soit dans le détail la valeur de ces interprétations, le sens général de ces « marques de respect » paraît évident.

Nous aurions ainsi abouti à cette description provisoire : « Le respect est — originairement — une disposition d'ordre affectif dans laquelle nous met la présence (ou la pensée) d'une personne déterminée. Il a pour effet d'inhiber, de suspendre, tous les modes de notre activité qui ne nous sont pas, ou ne nous ont pas été, suggérés par l'objet même de notre respect. »

Digitized by Google

Avant de chercher à apprécier les effets du respect et de nous faire une opinion sur sa valeur, disons quelque chose encore de l'origine de notre sentiment.

Il n'a pas une cause unique. Les personnes que nous respectons, et dont la présence, sans que nous nous en plaignions, ou même sans que nous nous en rendions clairement compte, inhibe notre activité, — les personnes que nous respectons sont de deux sortes : ce sont celles que nous craignons, et celles que nous aimons, et bien souvent nous éprouvons pour elles les deux sentiments à la fois. Tout différents qu'ils sont, l'amour et la crainte se mêlent et se concilient parfaitement, et dans ce domaine leurs effets coïncident.

On pourrait le faire voir par le dépouillement de cas individuels. Nous préférons en référer à deux expériences continuées à travers bien des siècles : celle des éducateurs et celle des âmes religieuses.

Les grands éducateurs d'abord. On pourrait en appeler beaucoup en témoignage, nous nous bornerons à citer une page trop peu connue du bon Rollin :

« Le Respect, sur lequel est fondée l'autorité dont je viens de parler, renferme deux choses, la crainte et l'amour, qui se prêtent un secours mutuel, et qui sont les deux grands mobiles, les deux grands ressorts de tout gouvernement en général, et en particulier de la conduite des enfans. Comme ils sont dans un âge où la raison n'est pas encore bien développée, ils ont besoin que la crainte vienne quelquefois à son secours, et prenne sa place. Mais si elle est seule, et que l'attrait du plaisir ne la suive pas de près, elle n'est pas longtemps écoutée, et ses leçons ne produisent qu'un effet passager, que l'espérance de l'impunité fait bientôt disparoître. De là vient qu'en matière d'éducation, la souveraine habileté consiste à savoir allier par un sage tempérament une force qui retienne les enfants sans les rebuter, et une douceur qui les gagne sans les amollir : *Sit rigor, sed non exasperans* ; *sit amor, sed non emolliens.* D'un côté, la douceur du maître ôte au commandement ce qu'il a de dur et d'austère, et en émousse la pointe ; « *hebetat aciem imperii* », c'est une

Digitized by Google

belle pensée de Sénèque; d'un autre côté, la prudente sévérité fixe et arrête la légèreté et l'inconstance d'un âge encore peu susceptible de réflexion et incapable de se gouverner par lui-même. C'est donc cet heureux mélange de douceur et de sévérité, d'amour et de crainte, qui procure au maître l'autorité, qui est l'âme du gouvernement, et qui inspire aux disciples le respect, qui est le bien de l'obéissance et de la soumission : de sorte pourtant que ce qui doit dominer de part et d'autre, et prendre le dessus, c'est la douceur et l'amour. » (1)

Quant à la religion, où notre sentiment tient une place presque aussi grande qu'en éducation, elle nous montre également à sa racine les deux mêmes forces : *Amor* et *Timor*. Pour M. Salomon Reinach la religion est « un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés ». Chaque fois que ces scrupules seront associés à la pensée d'un être personnel nous pourrons parler de la religion comme d'un faisceau de respects. On a reproché à l'auteur d'*Orpheus* d'avoir ramené tous les cultes à des tabous fondés sur la crainte, alors que les religions supérieures s'épanouissent dans l'amour. On a eu raison, mais le rôle de notre sentiment dans l'expérience religieuse de l'humanité n'est pas notablement amoindri par cette remarque.

« L'amour parfait bannit la crainte », au dire de l'apôtre. (2) Mais c'est reconnaître que, pour peu qu'il ne soit pas parfait, il l'admet et l'implique toujours. Les mystiques vantent comme une expérience extraordinaire, comme une faveur rare, les moments où leur amour pour Dieu a réalisé une union si complète que toute trace de crainte avait disparu. L'amour terrestre connaît, lui aussi, des instants de cette béatitude. Mais, en dehors d'eux, une des caractéristiques de l'amour n'est-elle pas la crainte de déplaire à l'objet aimé ? En fait, cela n'est guère douteux, notre religion quotidienne baigne dans une atmosphère de respect, et tout ce qui l'en sort nous déconcerte.

(1) *De la manière d'enseigner*, L. VI, Part. I, art. IV.
(2) I Jean IV, 18.

Digitized by Google

Je sais un petit garçon qui riait en faisant sa prière. Sa maman le reprit pour cela : « On ne doit pas rire, mon petit, quand on parle au bon Dieu », — « Pourquoi ? » répartit gravement l'enfant. Que répondre ? « Devenez, dit le Christ, comme de petits enfants ».

Dans toutes les confessions, des âmes atteignent à cet idéal par l'amour. *Ama et fac quod vis.* « La piété franciscaine, nous dit-on (1), va toujours, elle trouve que l'amour n'est jamais assez aimé... En général dans cette voie les âmes sont peu portées aux examens de conscience et quand elles en font par devoir, elles s'en acquittent assez mal... » Ces vies, ou ces moments, de communion parfaite avec le Père céleste, sont comme l'achèvement et la cause finale de toute l'ascension religieuse et chrétienne.

Ainsi l'on ne peut pas sans doute en toute rigueur définir la religion par le respect, mais la place que ce sentiment tient en fait dans l'expérience religieuse des hommes n'en confirme pas moins de façon frappante ce que nous savons par ailleurs de ses origines, la crainte et l'amour.

Comment nous expliquer cette équivalence de l'amour et de la crainte ?

Une école contemporaine, celle de Freud, en a donné des raisons biologiques : la crainte et l'amour seraient deux formes, de très bonne heure différenciées, d'un sentiment unique. Très vite, les « affections » du petit enfant se teintent en deux couleurs complémentaires : la crainte exprime naturellement sa relation à son père, l'amour dont l'évolution ne s'achèvera que plus tard, caractérise ses rapports avec sa mère. Ces sentiments primitifs sont, d'ailleurs, au cours de la vie, transférés en raison d'associations d'idées très diverses à un grand nombre de nouveaux objets redoutés ou recherchés.

Examiner cette théorie, très riche, nous entraînerait trop loin. Sans que nous prétendions l'écarter, une constatation

(1) Le P. Ubald d'Alençon, *L'âme franciscaine.* Revue de philosophie, 1913, p. 286.

Digitized by Google

beaucoup plus simple suffira à notre objet actuel. Dans l'amour et dans la crainte on discerne un élément commun : l'admiration.

Il est piquant de retrouver ici Descartes et Pascal (1). « Le mouvement des esprits, dit le premier, qui excite cette passion [le respect] est composé de celui qui excite l'admiration, et de celui qui excite la crainte. » (2)

Et le second : « Le premier effet de l'amour est d'inspirer un grand respect ; l'on a de la vénération pour ce qu'on aime. Il est bien juste : on ne reconnaît rien au monde de grand comme cela. » (3)

On nous accordera sans peine cet élément commun d'admiration, car on a compris que, pas plus que Pascal, nous n'appelons *amour* tout ce qui dans certaine littérature va sous ce nom. Si un amour fait tout entier de désir n'implique aucune admiration, il n'impose non plus aucune retenue. De même, sans insister sur des distinctions de mots que notre âge prise moins que celui de Descartes et de Spinoza, la *crainte* n'est pas identique à la *peur*. Un fou furieux qui me menace, un animal qui se déchaîne contre moi, ne me laissent, pour autant que je suis sous l'empire immédiat de la peur, aucune faculté d'admirer leur force. Dans la crainte, dont l'objet est un peu plus lointain, il peut y avoir place pour la représentation de certaines valeurs.

Ainsi aux origines de ce sentiment inhibitoire, le respect, nous trouvons un autre sentiment plus primitif encore : une admiration ressentie pour quelqu'un qu'on aime ou qu'on redoute.

Pour se faire une opinion sur la valeur du respect, il faut évidemment en considérer les effets.

Les effets individuels d'abord.

(1) Et saint Thomas aussi : « Honor, qui est quaedam recognitio excellentiae alicuius », *Op. cit.*, q. 102, art. 2.

(2) *Loc. cit.*

(3) *Discours sur les passions de l'amour*, Petite éd. Brunschvicg, p. 132. Plus loin, p. 134, on lit : « La raison et l'amour doivent être si bien proportionnés qu'ils se soutiennent sans que le respect étouffe l'amour. »

Digitized by Google

Il en est de nettement fâcheux. Dans son *Précis de psychologie*, William James raconte l'anecdote suivante empruntée à Huxley. Un vieux soldat retraité emportait chez lui son dîner, quand un mauvais plaisant, dans la rue, lui cria tout à coup : « Garde à vous ! Fixe ! » Aussitôt les mains du vieux de tomber le long du corps laissant glisser au ruisseau mouton et pommes de terre. L'habitude du respect peut jouer de ces tours-là. L'incident qui, il y a quelques années, popularisa le nom de Köpenick en est un cas typique.

Et, remarquez-le, ce n'est pas toujours celui qui est paralysé par le respect qui supporte les conséquences, parfois fâcheuses, de cette inhibition. Celui-là même qu'il respecte peut en souffrir aussi. On connaît le récit de J.-J. Rousseau :

« Un jour nous nous promenions le long de l'Isère, dans un lieu tout plein de saules épineux. Je vis sur ces arbrisseaux des fruits mûrs ; j'eus la curiosité d'en goûter, et, leur trouvant une petite crudité très agréable, je me mis à manger de ces grains pour me rafraîchir ; le sieur Bovier se tenait à côté de moi sans m'imiter et sans rien dire. Un de ses amis survint qui, me voyant picorer de ces grains me dit : « Eh ! monsieur, que faites-vous là ? ignorez-vous que ce fruit empoisonne ? — Ce fruit empoisonne ! m'écriai-je tout surpris. — Sans doute, reprit-il, et tout le monde sait si bien cela que personne dans le pays ne s'avise d'en goûter. » Je regardais le sieur Bovier et je lui dis : « Pourquoi donc ne m'avertissiez-vous pas ! — Ah ! monsieur me répondit-il d'un ton respectueux, je n'osais pas prendre cette liberté. » (1)

Au vu de tels accidents nous ne nous étonnons pas que le grand ennemi du respect, et des inhibitions ancrées dans l'individu par les usages et la tradition, soit le raisonnement ; le raisonnement utilitaire en particulier. Xénophon a beau nous rapporter les entretiens dans lesquels Socrate démontrait aux jeunes gens leur devoir d'être reconnaissants envers leurs parents ; en leur enseignant que « le bien c'est l'utile », en soumettant à la critique de son rationalisme les usages

(1) *Les rêveries du promeneur solitaire*, VIIe Promenade.

Digitized by Google

et les traditions d'Athènes, il ruinait en eux les fondements du respect pour tout ce que les bourgeois athéniens jugeaient respectable. Et, sur ce point, son œuvre coïncidait avec celle des sophistes. (1)

Les âges où l'on raisonne beaucoup et où l'on se préoccupe beaucoup d'utilité, sont, par excellence, ceux où les vieillards constatent que l'on ne respecte plus rien.

Et cela nous amène à considérer les effets du respect, non pour tel ou tel individu, comme nous faisions tout à l'heure, mais pour la société petite ou grande, pour la famille ou pour l'Etat.

L'effet social du respect est, essentiellement, d'assurer la continuité. Dans la famille, il soumet les jeunes aux vieux. Dans l'Etat, il est hostile aux brusques révolutions. Pour reprendre un joli mot, plus profond qu'il n'en a l'air, le respect « ne veut pas d'autres changements que ceux qui ont toujours existé ». Toutes les sociétés sont intéressées au respect: les tribus primitives l'assurent par les cérémonies d'initiation, l'Eglise par l'instruction religieuse, les républiques démocratiques par l'école gratuite et obligatoire. A l'Etat — qui est à vrai dire juge et partie — cette continuité apparaît indispensable et le respect acquiert à ses yeux, de par ses effets sociaux précisément, une exceptionnelle dignité. Un Etat a beau être fondé comme la Suisse des Waldstätten, ou comme la République française, sur des révolutions fort peu respectueuses, il ne peut que prôner le respect: suffragettes et anarchistes n'auront pas là meilleure presse qu'ailleurs. Toute la « civilisation », pour user d'un mot commode et vague, y paraît intéressée. « On ne peut, écrivait Auguste Comte, sans la vénération ni rien apprendre, ni même rien goûter, ni surtout obtenir aucun état fixe de l'esprit comme du cœur, non seulement en morale ou

(1) Il est vrai que d'autre part sa vie, obstinément dévouée à la recherche du vrai, fondait en ses disciples un respect nouveau pour la pensée libre. Nous reviendrons sur ce point.

Digitized by Google

en sociologie, mais aussi dans la géométrie ou l'arithmétique » (1). Que la question se pose pourtant de la valeur de cette continuité sociale et, partant, de la valeur du respect qui l'assure, — c'est ce que nous savons bien.

Pourquoi, dans la famille, les jeunes seraient-ils inhibés par les vieux, et se sacrifieraient-ils à eux ?

L'enfant met pied à terre, et puis le vieillard monte ;
Quand, trois filles passant, l'une dit : « C'est grand honte
Qu'il faille voir clocher ainsi ce jeune fils,
Tandis que ce nigaud, comme un évêque assis,
Fait le veau sur son âne et pense être bien sage. »

Si les filles pensent ainsi en voyant les jouvenceaux, les mères ne sentent pas autrement en présence de leurs enfants. Faut-il rappeler *La course au flambeau* ou les articles qu'une grande revue française donnait naguère sous ce titre : *Sa Majesté l'Enfant* ?

Dans l'Eglise, dans toutes les Eglises, le problème est, par instants, singulièrement troublant. Un Fogazzaro, un P. Lagrange et tant d'autres méritent-ils d'être loués pour le respect dont ils ont fait preuve ?

Dans l'Etat enfin, il y a toujours eu des hommes pour contester à l'Etat le droit qu'il s'arroge d'exiger un respect inconditionné. Sans les révoltes de l'individu nouveau contre la masse ancienne, pourrait-on espérer encore une marche en avant du corps social ?

II

Nous sommes ainsi contraints à des jugements de valeur que nous ne pouvons porter sans y faire intervenir toute notre conception de la vie et du monde. De quelque côté que nous nous tournions, deux voies s'offriront à nous, entre lesquelles nous choisirons pour ou contre cette conti-

(1) Lettre à Dix-Hutton (1855).

Digitized by Google

nuité sociale, par un acte de volonté, au nom de préférences moins raisonnées qu'instinctives.

Ainsi nous trancherons contre le respect ou pour lui, suivant que nous serons rationalistes ou non. Si tout dans la conduite humaine peut et doit être soumis au contrôle de la raison, le respect et les inhibitions irraisonnées qu'il implique ne sauraient entrer dans le cadre de notre morale. Un Spinoza, par exemple, ne saurait faire l'éloge du respect, pas plus que de la pitié, du repentir, ou de n'importe quelle autre « affection ». Il ne peut que le condamner, avec des circonstances atténuantes à vrai dire. Rapprochant le respect de l'humilité et du repentir, il écrit :

« Comme les hommes vivent rarement d'après les principes de la raison... s'il faut pécher, il est préférable de pécher dans ce sens. Si les hommes impuissants d'âme étaient aussi tous orgueilleux, ils n'auraient plus honte de rien. Le vulgaire est effrayant s'il ne craint pas... » (1)

Si, au contraire, nous ne sommes pas rationalistes — si, contrairement à Socrate et à Descartes, nous tenons que la raison ne peut servir de guide exclusif ou suprême en matière de conduite — si le recours aux intuitions profondes nous séduit, ce sentiment universel du respect se légitimera sans peine à nos yeux.

Ou bien ce problème de valeur morale se posera encore comme un cas particulier du grand débat entre morales individuelles et morales sociales. Le bien que j'ai mission de poursuivre, est-ce mon bien, ou le bien de tous?

« Il n'est pas étonnant, remarque encore Spinoza, que les prophètes qui se sont souciés, non de l'utilité de quelques-uns mais de l'utilité commune, aient tant recommandé l'humilité, le repentir et le respect. » (2)

En dépit de certaines apparences momentanées, les socialistes seront, demain, les plus intransigeants sur la question du respect.

(1) *Eth.*, IV, th. LIV sch.
(2) Ibid.

Digitized by Google

Avons-nous au contraire quelque sympathie pour un Max Stirner, ou pour un Nietzsche dans leur splendide isolement, nous ferons bon marché de la continuité sociale et du sentiment qui l'assure.

Ou encore nous pourrions faire intervenir, pour trancher le débat, l'épopée cosmique telle que nous nous la représentons dans son ensemble. Sommes-nous les hommes d'une théogonie, tenons-nous qu'à l'âge d'or a succédé un âge d'argent, à un âge d'argent un âge de bronze, à un âge de bronze un âge de fer? Ceux-là nous seront vénérables qui nous apparaîtront plus proches des bons géants de jadis. Si la dégénérescence est une loi, ceux-là sont meilleurs que nous qui, un peu moins longtemps que nous, en ont subi le poids. Respectons les anciens.

Nous enchantons-nous au contraire du mythe du progrès? Nous dirons alors avec Pascal :

« Toute la suite des hommes pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et apprend continuellement : d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes. » (1)

Ainsi cette question de la valeur morale du respect enveloppe toute une philosophie.

— Nous proposera-t-on d'éviter un effort de pensée et un choix douloureux en nous réfugiant dans la Révélation? Ce serait en vain. Le recours à une autorité spirituelle ne saurait favoriser le mécanisme au dépens de la réflexion.

Voyez plutôt. Sans doute il y a une parole du Décalogue : « Honore ton père et ta mère », que saint Paul rappelle et, ailleurs, développe de façon à commander le respect à toutes les autorités établies : « Craignez Dieu, honorez le roi ». Jésus lui-même déclare qu'il n'est pas venu « abolir la Loi mais l'accomplir ». Ainsi la continuité sociale et le respect paraissent couverts de son autorité.

(1) Ed. cit., p. 80.

Digitized by Google

Mais comment négligerions-nous d'entendre, à côté du cinquième commandement de Moïse : « *Honore* ton père et ta mère », cette autre parole, si caractéristique de la manière de Jésus, et si révolutionnaire : « Pour être mon disciple, il faut *haïr* son père et sa mère. »

Qui croire et comment agir ?

III

Eh bien ! il me paraît que de la dernière parole que je viens de rappeler, une grande lumière peut jaillir. Elle impose à notre attention un fait dont nous n'avons pas encore tenu compte : plusieurs respects peuvent être rivaux et exclusifs l'un de l'autre. Respecter le Christ, ce peut être manquer de respect à son père ; respecter son père, ce peut être manquer de respect au Christ.

Si le respect, comme je le crois, suit l'amour d'une part et la crainte de l'autre, nous n'échappons presque jamais au respect. Le chevalier qui n'avait jamais eu peur, l'homme qui n'avait jamais aimé sont des personnages fictifs. Pour ignorer le respect, il faudrait ne sentir rien au-dessus de soi et n'avoir d'amour que pour soi-même : être une perfection d'orgueil et d'égoïsme. Je crois bien que Nietzsche a rêvé ce type d'homme — mais c'est là encore une fiction étrangère à l'humanité.

Nous n'échappons pas au respect, mais il y a respect et respect. Pour nous autres, qui ne sommes ni des surhommes, ni des héros de contes de fées, nous pouvons donc nous attendre, non seulement à ce que certains respects s'imposent à nous, mais à ce que plusieurs respects concurrents se disputent notre assentiment. Il y a pour l'homme des intérêts, des valeurs, physiologiques, biologiques, psychologiques, sociales, spirituelles, qui, dans le désordre de notre univers ne sont pas toujours en parfaite harmonie. Pour arriver au maximum de force physique, il faut mener une autre vie que pour atteindre à une ins-

Digitized by Google

truction encyclopédique, à une fortune colossale ou au triomphe de la virtuosité.

Aussi notre admiration — surtout cette admiration involontaire (1) qui crée le respect — va-t-elle à la fois à des personnes très diverses qui nous commandent des respects parfois contradictoires (2).

Il faut essayer de voir clair dans nos respects. Tous nous inhibent, mais tous ne le font pas de la même façon. Ceux qui sont nés de la crainte nous paralysent sans qu'il y ait à cet arrêt d'expansion compensation aucune. L'amour nous arrête d'une part, mais il nous stimule aussi. Il n'empêche pas seulement de rien faire qui puisse peiner celui qu'on aime; il incite surtout à lui faire plaisir; il fait naître, au total, plus de forces qu'il n'en supprime.

On peut, sans qu'il y ait aucune équivoque, parler tantôt du respect que les enfants ont, et doivent avoir, pour les parents, tantôt — avec Juvénal — de celui que les parents ont, et doivent avoir, pour leurs enfants. Les effets en sont comparables ; les enfants sont inhibés par leurs parents comme ceux-ci par leurs enfants : il y a des choses qu'on ne fait pas, des paroles qu'on ne dit pas devant eux, par respect.

Et la distinction entre le bon et le mauvais respect se fait, dans les deux cas, en vertu du même principe. Si nous sommes arrêtés par la crainte, crainte des protestations, peur des « scènes », notre respect de l'enfant ne vaut rien; mais celui qu'il nous témoignerait pour des raisons pareilles ne vaudrait pas mieux. Si nous sommes arrêtés par l'amour que nous portons à ce qu'il y a de meilleur dans nos fils, notre respect au contraire nous élève et nous enrichit — et il en va de même pour lui.

(1) Cf. Thomas Aq., *op. cit.*, q. 81 art. 2. « Revereri est actus timoris, qui est donum ». *Donum* par opposition à *virtus* marque une disposition d'esprit où l'homme n'a pas de *mérite*, où il est passif.

(2) Thomas, *op. cit.*, q. 104: « Reverentia directe respicit personam excellentem et ideo secundum diversam rationem excellentiae diversas species habet. »

Digitized by Google

Ainsi je ne vois pour ma part pas d'autre solution au problème moral du respect que la suivante. Nous accepterons de respecter quelque chose ou plutôt quelqu'un. Nous ne dirons pas : « Ni Dieu ni maître. » Mais nous nous efforcerons de voir clair dans les motifs de notre respect ; nous le critiquerons en établissant pour nous-même des ordres de grandeur et en sériant nos respects en conséquence. Quand la question du respect se posera devant nous, nous critiquerons nos sentiments instinctifs ou habituels au nom de notre idéal ; nous nous demanderons ce que nous respectons dans l'objet de notre respect et nous répudierons les respects inférieurs.

Mais plutôt que de prolonger cette analyse, illustrons-la. Des pages d'un vieil incunable qui contient la *Légende dorée*, j'ai pris plaisir à transcrire ce qui suit :

Christofle fut Cananéen par lignaige et fut de très grant stature et avait le visaige espouvantable. Et si avait douze couldées de long. Et si, comme l'on dit en aucuns gestes, quand il estait avecques le roy des Cananées, il luy vint pensée que le greigneur prince du monde serait quis de luy (1), et qu'il irait demourer avec lui et lui obéirait. Lors vint à un très grant roy duquel la grande renommé générale estait que c'estait le greigneur prince du monde. Et quand le roy le vit il le reçut volentiers et le fist demourer avec luy en la court. Une fois advint que un jangleur chantait devant le roy une chanson en laquelle il nommait souvent le diable. Et quand le roy ouyait nommer le diable, il faisait tantost le signe de la croix en sa face car il estait crestien. Et quand Christofle luy veait ce faire il estait tout esmerveillé quel signe ce pouvait estre et pourquoy il le faisait et lui demanda ; et, pourceque le roy ne luy voulait dire, il dist : Se tu ne le me dis, je ne demouray plus avecques toy ; et lors le roy lui dist : Toutes fois que je ouye nommer le diable je me doubte que il ne preigne puissance sur moy et que il me nuyse, et fais ce signe. Et Christofle lui dist : Se tu doubtes le diable que il ne te nuise (2), doncques est-il plus puissant et plus grant

(1) De quérir le plus grand seigneur du monde.
(2) Si tu redoutes que le diable te nuise.

Digitized by Google

de toy, je fus doncques déçu de mon espérance car je cuydaye avoir le plus puissant et le greigneur du monde; mais à Dieu te commans car je vueil querre pour estre mon seigneur et que je soye son serviteur. Et lors se partit de ce roy et se hasta de querre le diable. Et si comme il allait parmy un grant désert il vist une grande compaignie de chevaliers desquels un chevalier cruel et horrible vint à lui demander où il allait. Et Christofle lui respondit: Je vaie querre monseigneur le diable pour estre mon maistre et seigneur. Et le diable luy dist: Je suis celuy que tu quiers. Et lors fust Christofle joyeulx et se obligea à estre son serviteur perpétuel et le print à estre son seigneur. Lors si comme ils allayent ensemble parmy un grant chemin commun, ils trouvèrent là une croix dressée. Et tantost comme le diable vist cette croix il fut espouvanté et s'en fuyt et laissa la voye droicte et mena Christofle par un cruel désert. Et après ce qu'ils eurent la croix passée, il le mena en la bonne voye. Et quand Christofle vit ce, il s'en esmerveilla et lui demanda pourquoi il doubtait tant qu'il avait laissé la pleine voye et estait allé par si aspre désert et il ne lui voulait dire en nulle manière. Et Christofle lui dist: Se tu ne le me dis, m'empartiray tantost de toy. Pourquoy le diable fut contrainct à luy dire et luy dist: Un homme qui est dit Christ fut pendu en la croix et quant je voy son signe je doubte forment et m'en fuys. Auquel Christofle dist: Doncques est-il plus puissant et greigneur de toy quand tu doubtes son signe, et je travaillay en vain, car je n'ai pas encores trouvé le greigneur. Va-t-en doncques, je te veuil laisser et querre celuy Christ.

Je ne veux pas profiter de la beauté prenante de ce vieux récit pour me soustraire au devoir de conclure. La poésie renferme des vérités profondes; encore n'est-il pas inutile, quand on aspire à penser en termes clairs, de traduire les symboles qui nous charment et nous émeuvent.

Voici ce que me dit la légende de saint Christophe :

On peut critiquer les sentiments de respect que l'on ressent, car tout respect ressenti est plus ou moins consenti. Mais critiquer un respect, c'est découvrir un respect plus grand et consentir celui-ci. Une vie ne vaut la peine d'être

Digitized by Google

vécue, elle n'est utile aux autres, elle ne nous apporte à nous-même (on connaît la fin de l'histoire de Christophe) la béatitude, que si elle est dirigée par un sentiment que nous ne puissions plus discuter, par ce que j'appellerais un respect ultime.

Ce respect ultime — pour reprendre une dernière fois les termes de l'école — inhibe nécessairement en nous un grand nombre d'instincts et d'appétits qui ne se rapportent pas à lui, mais c'est néanmoins le sentiment dynamogène par excellence, il donne la force de traverser le fleuve grossi en portant sur ses épaules le monde, car ce respect-là ne peut être fondé que sur l'amour.

Nous n'avons pas l'intention d'aller plus avant. La façon toute psychologique dont nous avons conçu notre sujet ne le réclame pas de nous. Mais il nous sera bien permis cependant de faire allusion pour conclure à la façon dont s'est terminée cette « quête de Christofle » et celle de plusieurs de nos contemporains qui cherchaient avec lui « le greigneur prince du monde », celui qui pût être l'objet d'un respect inconditionné.

Quand ils l'ont eu trouvé, cet idéal suprême : Beauté, Vérité, Justice ou Amour, — quand, devinant aux sentiments de leur cœur qu'il y avait là plus qu'une idée, une personne, ils lui ont demandé son nom — plusieurs de nos contemporains ont, à leur grande surprise, entendu la même réponse que le bon géant de jadis : « Christofle, ne te émerveille... Je suis Christ, ton roy, à qui tu sers en ceste œuvre. »

L'application de ces vérités à notre vie personnelle est si simple qu'il est à peine besoin de la faire.

Si nous sommes tenaillés par ce problème du respect, pensons à ceux qui viendront après nous et qui seront saisis de la même question par nous. Car si tous nous avons ressenti du respect, tous nous en inspirons aussi. Il n'y en a point parmi nous qui soit si chétif, si peu aimable, qu'il

Digitized by Google

n'inspire de respect à personne. Quels que nous soyons, il est autour de nous des petits qui regardent à nous.

Pour ces petits, mettons-nous au service d'un grand idéal. Respectons quelque chose et quelqu'un qu'ils puissent, après nous, respecter. De façon que le respect que nous leur inspirons, bien loin de contrecarrer celui qu'ils ressentiront à leur tour pour un idéal inconditionné, les y prépare au contraire. Soyons nous-mêmes si respectueux de ce qui est souverainement respectable, que nos enfants n'aient point à nous haïr pour devenir disciples du Maître qu'ils choisiront.

Pierre Bovet.

Digitized by Google

VARIÉTÉS

LES CANTIQUES DE LUTHER

Le quatrième centenaire de la Réforme attire naturellement l'attention du protestantisme moderne sur la période de ses origines. En hymnologie aussi, nous faisons bien de jeter un regard en arrière. Chacun sait, par exemple, que Luther a « fait des cantiques »; nombre de fidèles de langue française se croient suffisamment instruits, à cet égard, par les tabelles de nos psautiers, où il y a... « C'est un rempart ». La réalité est plus vaste.

Faute de pouvoir, en un seul article commémoratif, dire tout ce qu'on peut et doit savoir de Luther et de ses cantiques, contentons-nous d'abord de ses Psaumes. (1)

Un mot seulement de l'ensemble de ses chants religieux. Pour autant qu'ils furent publiés (on sait qu'il a laissé le Psaume 111 inachevé) on en connaît trente-huit; mais, de son vivant, ils ne furent jamais réunis; aucune Eglise ne les adopta en bloc, comme Genève le fit pour les Psaumes de Marot et de Bèze.

(1) Kümmerle, *Encyclopädie der evangelischen Kirchenmusik*, Gütersloh, Bertelsmann, 1888-95. — Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, 1906, 1908, Göttingen, Vandenhœck und Ruprecht. — *Enchiridion geistlicher gesenge und Psalmen für die leien... 1530.* [Leipzig, Michael Blume; fac-simile publié par Hans Hofmann chez Quelle und Meyer, Leipzig 1914. L'original est à Bruxelles.] — *Chorbuch 1917*, Gütersloh, Bertelsmann. [Recueil publié pour les chœurs d'église du Rhin et de la Westphalie.]

Digitized by Google

Plusieurs d'entre eux sont tombés dans l'oubli dès le XVIIe siècle. Leur valeur est d'ailleurs très différente, selon le sujet qu'ils traitent, et l'époque, certaine ou présumée, de leur composition.

I. *Les Psaumes* (1).

Luther, moine, élevé dans les pratiques rituelles de son ordre, avait maintes fois récité les Psaumes latins de la Vulgate. Dans leur nombre, son cœur profondément religieux en avait distingué plusieurs auxquels il s'était attaché. Outre ce qu'il en dit dans ses commentaires et dans ses lettres, nous en avons la preuve dans ses cantiques. Il est possible même que ses plus anciens travaux poétiques aient été la traduction de Psaumes. Je dis les plus anciens, en me rangeant à l'opinion d'Achelis et spécialement de Fr. Spitta, de Strasbourg (2), qui a fait une étude sérieuse sur la langue des cantiques de Luther et sur ses relations avec la Vulgate en particulier. On sait que, longtemps, Luther ne connut que la Vulgate; il en traduisit naïvement en vers les erreurs comme les passages exacts. Puis il apprend le grec et l'hébreu, et dès 1517 publie des commentaires, prélude de la traduction de la Bible; or ses commentaires corrigent notoirement ses cantiques. Cependant, chose remarquable, lorsqu'il s'agit, en 1524, de fournir à l'Eglise les psautiers dont elle a besoin, Luther n'hésite pas à lui donner ses vieux psaumes, estimant avec raison que leur valeur était permanente, et que leur sentiment juste et leur rythme excellent compensaient bien leur exégèse désuète. Et lorsqu'il corrigea son Psaume 130, il en laissa subsister la première version; nous avons ainsi un « doublet » des plus précieux pour l'histoire de sa pensée poétique.

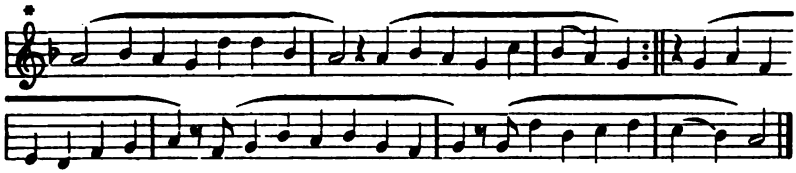
Dans l'énumération qui suit, je prends les Psaumes dans leur ordre biblique et non dans celui de leurs dates hypothétiques.

(1) L'étude de ses cantiques liturgiques et de ses rénovations de vieux chants populaires paraîtra plus tard. Les textes français donnés ici ne sont que des adaptations personnelles, toujours améliorables ; il n'était pas utile d'en montrer toutes les strophes, bien qu'elles soient traduites. Ces quelques exemples suffiront à caractériser chaque cantique.

(2) Et, après lui, le pasteur Risch.

Digitized by Google

Le Psaume 12. Ach Gott vom Himmel sieh darein.



Sous le titre : « A chanter pour exalter le saint Evangile », il développe en sept strophes l'idée biblique : les croyants sont peu nombreux, mais, s'ils sont fidèles, ils seront au bénéfice des promesses de Dieu. Le Psaume 102 se trouve utilisé aussi chemin faisant.

1

Regarde, ô Dieu, regarde-nous,
Des voûtes éternelles !
Vois combien peu restent debout
Des saints et des fidèles.
Tu parles, mais nul ne l'entend,
La foi même va s'éteignant
Au cœur de tous les hommes.

5

L'argent est mis sept fois au feu
Pour qu'il s'y purifie :
Ainsi des promesses de Dieu
Chaque jour de la vie.
Elles s'éprouvent sous la croix,
Leur force éclate avec leur droit,
En tout pays du monde.

Parler de la croix, symbole de la religion chrétienne, en plein psaume israélite, voilà qui est bien de Luther! Il a toujours interprété les psaumes de la sorte; Marot et Bèze auront des scrupules; lui, aucun. Ce simple détail suffit à marquer la différence entre Genève et Wittenberg.

D'emblée, nous faisons connaissance avec la strophe chère à Luther et aux psalmistes du XVIe siècle allemand. Elle a deux groupes, un quatrain et un tercet; le quatrain a des rimes alternées, 8^m 6^f 8^m 6^f ; dans le tercet, il y a un distique masculin, 8 syllabes à rimes plates, et un orphelin de 6^f. Vouloir à tout prix faire rimer ce septième vers avec le second et le quatrième serait une faute grave. Luther, musicien consommé, savait quel effet est produit, à la fin d'une strophe, par un son inattendu.

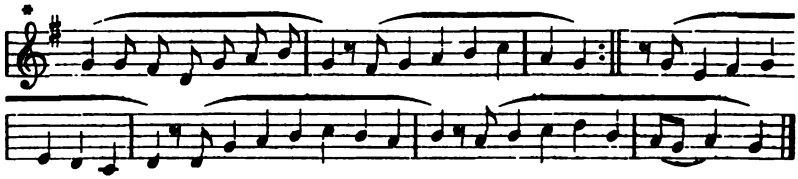
La dernière strophe de ce Psaume est ce qu'on appelle un « Gloria Patri », c'est-à-dire une doxologie. Lorsqu'il s'agit d'incorporer le Psaume 12 — dont Spitta fait remonter la composition avant 1519 — au Psautier de Walter, de 1524, dont aucun

Digitized by Google

numéro n'avait de doxologies, Luther la supprima, tout en la maintenant dans le Psautier d'Erfurt, de la même année 1524. Elle ne se trouve pas dans le Psautier de Blume.

La mélodie a varié. C'est, à Wittenberg, en 1524, l'air *Es ist das Heil uns kommen her;* à Erfurt, en 1524 aussi et Blume 1530, un air strasbourgeois devenu classique* (*Chorbuch*, n° 1, deux versions). Jean Walter, l'ami de Luther, en fit une troisième, qui s'est maintenue ici et là ; elle est connue sous le nom *Der Herr ist mein getreuer Hirt.*

Le Psaume 14. Es spricht der Unweisen Mund wol.



Les six strophes de ce Psaume ont une coupe semblable à celle du Psaume 12; la pensée aussi en est voisine :

2

Dieu, même du plus haut des cieux
Regarde sur la terre,
Il cherche, il cherche un cœur pieux
Qui soit à soi sévère,
Et fasse de la loi d'amour
L'objet de ses soins tous les jours
Et de sa repentance.

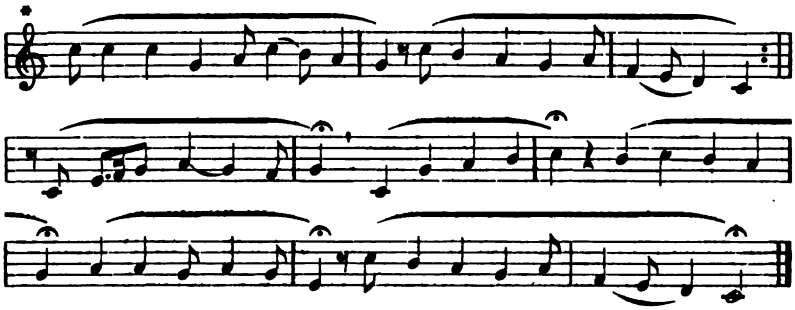
6

Oh! qui viendra pour délivrer
Mon peuple de sa peine?
Dieu! qui des cieux aura pitié,
Rompant liens et chaînes;
Il le fera par Jésus-Christ
Jacob en sera réjoui,
Israël plein de joie.

Nous avons ici la même transformation d'une hymne israélite en cantique chrétien, par la mention du « Fils ». Pour les raisons de linguistique expliquées plus haut, Spitta donne à ce Psaume 14 aussi la date « avant 1519 ». Il parut à Wittenberg en 1523, sans mélodie propre, avec renvoi à l'air *Es ist das Heil uns kommen her;* à Erfurt en 1524 sur l'air *Ach Gott vom Himmel;* dans le Psautier de Walter, en 1525, avec un air spécial, devenu classique*. Mais, dans celui de Blume (1530), il est encore sans musique, ce qui montre de l'hésitation dans les Eglises.

Digitized by Google

Le Psaume 46. Ein feste Burg ist unser Gott.



C'est le plus célèbre des cantiques de Luther, au moins en dehors de l'Allemagne, et le seul qui soit en usage dans la chrétienté protestante. C'est aussi celui autour duquel la polémique est la plus forte, quant à la date de composition. Il n'a été publié qu'en 1529 (peut-être en 1528, affaire de retrouver un exemplaire du psautier de Klug, de 1529, qui est la réimpression avérée d'un autre ouvrage perdu, de 1528). En 1530, Blume — premier psautier où il paraît en haut allemand — le donne sans mélodie. Celle-ci est de Jean Walter; on possède la feuille manuscrite où Luther rappelle que son ami la lui a dédiée (1). Elle est bien plus belle mais plus difficile à rendre que la version alourdie et décolorée des psautiers modernes. Le *Chorbuch* la donne avec cinq harmonisations anciennes du plus brillant effet. Deux remarques importantes sont à faire sur ce cantique. La première concerne sa coupe. A lire nos psautiers de langue française, il est impossible de deviner quel peut être l'original. Déformé à Paris par Lutteroth (Chants chrétiens), il a été restitué par le Recueil de la Confession d'Augsbourg (1908, n° 110). La paraphrase ci-dessous n'a d'autre mérite que de garder aussi toutes les aspérités rythmiques du texte, et de montrer sa structure vraie : un quatrain (8^{m}' 6^{f} 8.6), deux distiques masculins, rimes plates 5.5 — 5.6, et un orphelin 5^{f_2}, dont l'effet est grand, ant est soudaine cette arrivée d'une finale faible, nouvelle, après quatre fortes.

(1) Voir le fac-simile dans le « Luther Codex » d'Otto Kade (1871), Schwarz, Dresden.

Digitized by Google

3

Quand l'Univers serait rempli
De démons en démence,
Nos cœurs, de la crainte affranchis,
Garderaient l'espérance.
L'assaut furieux
De l'Ambitieux
Ne nous atteint plus ;
Et voici, Jésus,
D'un seul mot le terrasse !

La seconde remarque concerne le sujet lui-même. Si *Ein feste Burg* avait la prétention d'être une traduction du Psaume 46, l'œuvre serait mauvaise. Voyez Calvin le « traduisant » « *Notre Dieu nous est ferme appui* » (1); puis Th. de Bèze : c'est le psaume hébreu, mot à mot, sans perdre une image. Luther ? Il prend un motif initial (le château fort comme symbole du refuge) et une épithète (Yahvé Sabaoth) et puis c'est tout, bien qu'il le donne expressément comme une version du Psaume 46 (Blume, n° 37). En revanche, les emprunts au quatrième évangile abondent ; c'est de là que proviennent « le vieil ennemi », les « démons », le « prince de ce monde ». Il y ajoute des images tirées des peintures du xve siècle — l'armure effrayante du diable ; les événements contemporains, à partir de Jean Huss, lui fournissent des visions de martyre. C'est une création complète, forme et fond.

Ici se pose la question de date. La tradition veut que Luther ait composé cette hymne en 1530 pendant la Diète d'Augsbourg. *Ein feste Burg* serait donc né dans les mêmes temps que le nom des « protestants » (Diète de Spire, 1529)... Ou bien en 1527, pour célébrer l'anniversaire des Thèses de Wittenberg. La première affirmation est contredite par les faits, puisqu'en 1529 (1528) le cantique est imprimé chez Klug. La date de 1527 est une simple hypothèse. En vain un faussaire, Hermann Kyrieleis, s'est ingénié à fabriquer un manuscrit daté de 1527 : il a été démasqué (2).

En comparant, selon sa méthode, les Psaumes de Luther avec la Vulgate, Spitta découvre que les seuls points d'attache du

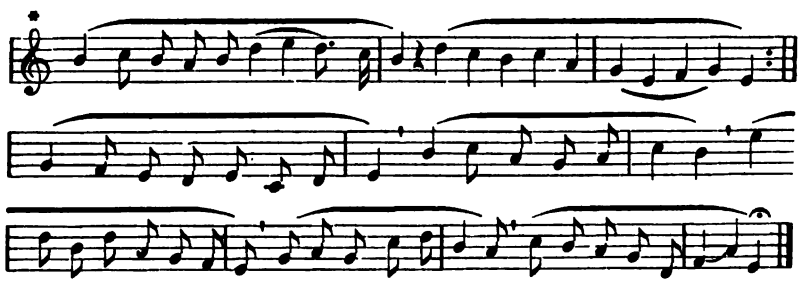
(1) Psautier français de Strasbourg, 1539, N° 9 ; F. Bovet, *Histoire du Psautier*, p. 218.

(2) Voir *Monatsschrift für G. und k. Kunst*, 1905, p. 171-178.

Digitized by Google

cantique *Ein feste Burg* avec le texte biblique proviennent de la Vulgate, ce qui fait reculer la date *avant* 1524, avant les commentaires en prose où Luther suit l'hébreu. A cet argument philologique s'ajoute une déduction psychologique. Au moment de la Diète de Worms (1521) Luther est tout entier, chaque jour, dans les sentiments dont son cantique est rempli. Bien qu'il n'ait encore ni femme ni enfant (v. strophe 4) il sait par cœur la formule du « ban de l'empire » prononcé contre lui. S'il cite le quatrième évangile, c'est qu'il y a une sensible analogie entre sa situation à lui et celle de Jésus démasquant le « Prince de ce monde ». Il y reviendra plus tard dans son cantique sur Apocalypse 12. Bien plus, on possède une « prière de Luther à Worms » notée à son insu pendant qu'il l'improvisait à voix haute ; on y retrouve les mots mêmes de *Ein feste Burg :* le sujet était dans son cœur ! Tout cela milite en faveur de 1521 comme date de composition de ce cantique fameux. Une chose est certaine, c'est que Luther l'a fait pour lui-même. Lorsqu'il s'agit du Psautier de 1524, il ne le donne pas; il ne l'imprime qu'en 1529 (1528), probablement parce que Klug lui demandait de nouveaux textes, et que le Réformateur n'avait ni le temps ni l'envie de se remettre à composer : on a son témoignage explicite, à cet égard. Et une fois de plus se vérifie cette loi hymnologique, c'est que les cantiques adoptés avec le plus de ferveur par les Eglises ont été des hymnes personnelles, antérieures aux Psautiers et indépendantes de toute influence collective.

Le Psaume 67. Es wolt uns Gott genädig sein.



Le texte, écrit probablement en 1524, a paru, sans mélodie, cette même année à Erfurt, et à la suite du « Livre de la messe

Digitized by Google

chrétienne ». En 1525, Jean Walter le publia en lui donnant la mélodie *Christ unser Herr zum Jordan kam*. En 1530, Blume et, en 1531, le Psautier d'Erfurt lui adaptent l'air strasbourgeois de 1525 qui est devenu classique * (*Chorbuch* n° 9, deux versions). Il n'y a que trois strophes : deux quatrains à 8m 6f 8m 6f, et un orphelin 6f).

1

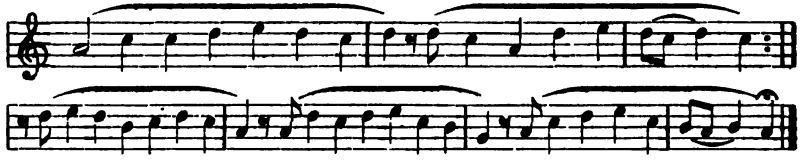
Dieu nous bénisse en sa pitié,
Nous ait tous en sa grâce
Et sur nous fasse encor briller
Le regard de sa face,
Que nous voyions tout ce qu'il fait
Et fassions ce qu'il aime;
Que Jésus-Christ, Sauveur parfait,
Se montre aux païens même
Et les mène à son Père :

2

Qu'ils te bénissent, Dieu très bon
En tous lieux de la terre;
Du monde, les chants monteront
Au trône de lumière,
Louant ta justice, ô grand Dieu,
Ta sainteté constante;
Ta loi vient leur ouvrir les yeux
Les restaure et contente
Et pour toujours les guide...

On retrouve encore ici le nom du Christ. Ce Psaume devrait être connu et chanté dans les cercles missionnaires pour leur rappeler que leur œuvre est née avec la Réforme.

Le Psaume 124. Wär Gott nicht mit uns diese Zeit



revient à l'ancienne coupe des Psaumes 12 et 14. Le texte, publié par Walter en 1524, date probablement de la même année ; il a un air spécial (*Chorbuch* 24a, deux harmonisations) et en 1537 avec une autre mélodie (*Chorbuch* 24b, deux harmonisations) ; ces deux musiques ont conservé le même titre ; Blume ne donne que le texte en 1530.

1

Si Dieu ne nous avait conduits,
— Oui, que chacun le dise, —
Si Dieu ne nous avait conduits,
Perdue était l'Eglise.
Nous n'étions qu'un petit troupeau
Que méprisaient, le verbe haut,
Des hommes innombrables.

2

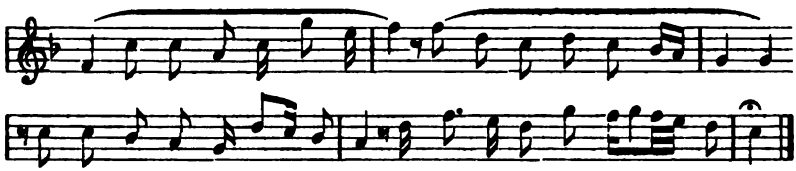
Ils sont encore furieux ;
Dieu seul, qui nous protège,
Empêche ces ambitieux
Et du faix nous allège.
Nous serions au flot engloutis
Que sur nous longtemps répandit
Leur haine et leur colère.

Digitized by Google

3

Louange à Dieu qui nous sauva
De toutes ces menaces,
Tel un oiseau qui s'envola
Des filets de la chasse.
Ils sont rompus, ô liberté !
Béni soit, dans l'éternité,
Le nom de Dieu, le Père !

Le Psaume 128. Wol dem, der in Gottes Furcht steht.



Les cinq psaumes précédents, comme le dernier de la série, sont très soignés dans leur prosodie, les vers étant de même longueur de strophe en strophe et, par conséquent, chantables sans modification de musique. Le petit Psaume 128 semble avoir été fait avec une grande hâte ; il a des négligences (8889-9888-8988) alors que les strophes 4 et 5 ont 8888. Marot et même le peu lyrique Th. de Bèze ne se sont jamais permis de telles licences. Pressé par son imprimeur d'Erfurt (1524) Luther n'a pas pris le temps de se corriger, ce qu'il savait faire quand il le voulait. Ce texte défectueux s'est propagé dans le Psautier de Jean Walter avec un air spécial, reproduit par Blume, et en 1535 par Klug, qui lui donne l'air *Wo Gott zum Haus*.

Ce Psaume, naïf et familier, nous intéresse par le choix de son texte. Dans l'année où paraissent les premiers chants destinés à l'Eglise, Luther donne une place à la vie de famille, tant il voulait que les foyers et l'Eglise ne fissent qu'un.

1

Heureux es-tu, toi qui crains Dieu,
Marche avec lui d'un cœur pieux :
Ta main toujours te nourrira
Et tout pour toi bien tournera.

2

Un cep fécond en sa saison,
Telle est ta femme en ta maison ;
Un rang de souples oliviers,
Tels tes enfants à ton foyer.

3

Ta vie, il la prolongera,
De tous ses dons il l'ornera ;
Et les fils de tes fils, par choix,
Goûteront sa paix avec toi.

Digitized by Google

Le Psaume 130. Aus tiefer Not ruf ich zu dir.

Si *Ein feste Burg* est le plus héroïque des chants de Luther, *Aus tiefer Not* est certainement l'un des plus beaux. Dans le système de Spitta, il devient le plus ancien de ses ouvrages poétiques connus. Il nous permet de jeter un regard d'admiration dans l'âme de Luther jeune, de Luther avant les luttes publiques pour lesquelles les « Thèses » sonneront la charge. C'est le Luther du *De profundis*, l'homme de conscience, qui a reconnu la folie du mérite des œuvres et qui chante les délivrances de la foi. Il n'est pas impossible que l'original ait eu, à la strophe 5, le même « je » qui subsiste aux strophes 1, 3 et 4 ; Spitta n'a-t-il pas fait la même supposition pour le cantique *Nun freut Euch, lieben Christen gmein?* Il est plausible que, dans un psautier destiné à une assemblée, l'éditeur remplace le « je » par un « nous » ; ainsi fit-on longtemps pour Vinet, qui avait dit :

> Ta bonté, Dieu de *mes* pères
> Descendit jusques à moi.

Et Luther, dès ce Psaume 130, se révèle comme un maître de la forme. On voudra bien reléguer parmi les légendes la tradition qui veut que Luther, en 1524 seulement, âgé déjà de quarante-et-un ans, pressé par la seule nécessité de doter l'Eglise de psautiers, soit jeté pour la première fois sur des textes bibliques pour les versifier : son art date de plus loin ! Dans sa cellule, il n'a pas seulement médité sur la religion ou perfectionné sa musique ; il a acquis le « métier » et appris à manier les rimes et les strophes. Si, en 1524 et plus tard, il a pu se remettre à l'œuvre, c'est qu'il possédait les secrets de la métrique. C'est donc avec le Psaume 130 que nous rencontrons pour la première fois, dans ses vers, cette strophe caractéristique que nous avons analysée plus haut.

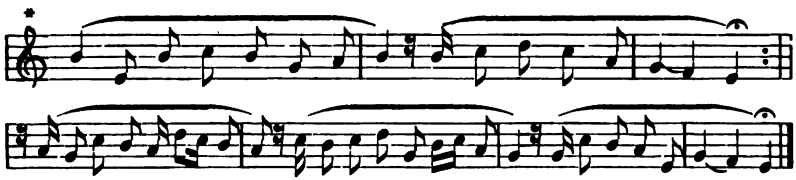
Voici comment se légitime ce recul des dates.

a) Le 14 janvier 1524, Luther écrit au chancelier Spalatin qu'il a déjà traduit le Psaume 130, et il lui en envoie une réduction à 4 strophes. Donc, pour la composition de l'original à 5 strophes, il faut reculer en deçà de 1524, « l'année des Psautiers ».

Digitized by Google

b) On possède de Luther une traduction en prose des Psaumes pénitentiaux ; elle date de 1517 ; or elle se trouve, pour ainsi dire, entre les deux versions poétiques, et l'on voit que la version à 4 strophes se colle pour ainsi dire à la traduction en prose tandis que la version à 5 strophes est beaucoup plus libre. Spitta conclut que celle-ci est la plus ancienne, et il propose la date de 1516. Afin de juger si le premier texte est meilleur que la réduction de 1524, comptons ceci : Luther ne renonça pas à son œuvre ancienne, qu'il fit paraître dans le Psautier de Walter en 1524 parallèlement à l'autre, et qu'elle a passé de là dans celui de Blume. Il ne l'a donc pas désavouée. Dans sa « réduction » Luther voulait montrer à Spalatin comment il faut faire quand on veut transposer mot à mot un texte biblique. En 1516, autre était son propos : il paraphrasait librement une idée générale empruntée à la Bible, et ne s'interdisait pas, comme plus tard, les digressions et développements dictés par son expérience religieuse.

La musique de ce psaume varie selon les recueils du temps. Dans Walter, 1524, il y a l'air mineur devenu classique. *



3

Pour vivre en paix, il faut avoir
Ta grâce sainte et haute ;
Dans aucune œuvre il n'est d'espoir
Du pardon de nos fautes.
Nul juste ne se vantera ;
Le meilleur d'entre eux te craindra
Et demandera grâce !

4

Je tiendrai bon durant la nuit
Et jusqu'à l'aube claire,
Ne voulant point douter de lui
Ni compter mes misères.
Ainsi fait l'Israël de Dieu,
Fils de l'Esprit, bourgeois des cieux,
Espérant d'heure en heure.

5

Si des péchés le nombre est grand,
La grâce surabonde ;
La main de Dieu va réparer
Les fautes de ce monde ;
Lui seul il est le bon Berger :
A son peuple il voulut ôter
Sa coulpe tout entière !

Digitized by Google

Le *Chorbuch* (2a) en donne trois versions. A Erfurt, on le chantait sur un air strasbourgeois de 1525, *Herr wie du willst es schick's mit mir*, en majeur (*Chorbuch* 2b, trois versions).

La place mesurée à cet article m'oblige à ne présenter aujourd'hui que ces quelques psaumes. Ils suffiront cependant pour marquer le rôle que la méditation et la composition d'hymnes religieuses ont joué chez Luther, et l'importance qu'il leur attribua dès 1524 pour l'Eglise. Je réserve pour des études subséquentes l'examen de ses autres cantiques, en mettant le texte complet de chaque Psaume à disposition de quiconque voudra les faire chanter, à l'aide du *Chorbuch*, soit en cette année jubilaire, soit plus tard ; il ne s'agit pas en effet de commémorer des choses mortes et de s'en détourner ensuite, mais de les rendre à l'Eglise, qui laissa se perdre un de ses trésors — la musique de culte du XVIe siècle évangélique, la huguenote aussi bien que la luthérienne.

L. MONASTIER-SCHROEDER.

Digitized by Google

QUESTIONS DE LITURGIE

Y a-t-il lieu, au temps actuel, d'introduire des changements dans le culte réformé ? — Et lesquels ?

I. Thèses générales. Principes.

1. Il y a lieu, tout d'abord, de remercier Dieu pour le travail des siècles, celui du XVIe y compris. Il y a lieu de rendre hommage au gigantesque labeur de la Réformation, qui a restauré la démocratie chrétienne et rendu d'inappréciables services à l'Eglise tout entière et à l'humanité. (Dieu est Esprit, Amour, Lumière : tout vient de là).

2. Tout abus amène une réaction, excessive à son tour ; puis l'équilibre tend à s'établir. Les abus du moyen âge expliquent l'intransigeance de la Réforme (Ezéchias brisant le serpent d'airain, quand le symbole devient l'idole : II Rois XVIII, 4).

3. Le dualisme reproché à la Réforme entre le contenu et le contenant, entre le principe de la justification par la foi et celui de l'autorité de l'Ecriture Sainte, se trouve ramené à l'unité, dans le principe supérieur et essentiel de la communion directe et personnelle du croyant avec le Christ, seul Médiateur, seul Chef de l'Eglise.

4. L'Eglise étant une démocratie précisément parce qu'elle est une théocratie et une christocratie, le culte chrétien ne peut être que démocratique, populaire, exotérique (voile du temple déchiré du haut en bas à la mort du Christ : Matthieu XXVII, 51) :

(1) Thèses présentées à la section vaudoise de la Société pastorale suisse, en avril 1917.

Digitized by Google

liturgie signifie *service du peuple :* non seulement *pour* le peuple, mais *par* le peuple.

5. La Réforme a couru au plus pressé en restaurant l'enseignement chrétien : de là son caractère didactique. Elle n'a pas prétendu donner un culte complet, définitif. La persécution la condamnait au provisoire (régime de la chambre haute, des catacombes, etc). (1)

6. La Réforme, non seulement anglicane et luthérienne, mais même calviniste, a gardé d'autre part certains éléments conservateurs légitimes (sacrements, année ecclésiastique, etc.) et elle a eu ses représentants iréniques (Ostervald et la liturgie de Neuchâtel, 1713). (2) La Réforme ne repousse donc pas en bloc toute la tradition mais elle veut subordonner la tradition à l'autorité de la Bible, tradition plus antique et plus légitime. (Juifs de Bérée, Actes XVII, 2, type protestant bien marqué).

7. La Bible est en effet la raison d'être du protestantisme. Celui-ci sera biblique ou il ne sera pas. Tout affaiblissement du principe largement et sainement biblique est un coup funeste au bon droit de la Réforme. La liberté individuelle, dans l'ordre religieux, repose sur l'Ecriture, comme, dans l'ordre civil, elle repose sur la constitution.

8. Aucune Eglise n'est l'Eglise. Aucune Eglise n'a toute la vérité, mais toute Eglise a sa part de vérité. Par conséquent, aucun culte n'est le culte, mais tout culte chrétien a ses éléments légitimes, répondant à un besoin de l'âme. (3) Les chrétiens doivent s'intéresser au culte des diverses Eglises, qui toutes y gagneront en largeur fraternelle.

9. L'apport du protestantisme au trésor commun, c'est la Bible en langue populaire, le culte accessible à tous et compris de tous. Le Sauveur pour tous, donc l'Evangile pour tous (Pentecôte). Là est la base, le centre, le faîte de tout le protestantisme évangélique (chacun dans sa langue : Actes II, 6; 8-11).

10. De même que la partie n'est pas le tout, de même que

(1) *Principe novateur :* ne pas mettre le vin nouveau dans de vieux vaisseaux. Matthieu IX, 16-17.

(2) *Principe conservateur :* Royaume des cieux, père de famille tirant de son trésor choses nouvelles Et choses vieilles. Matthieu XIII, 52.

(3) Eprouvez toutes choses, retenez ce qui est bon : I Thes. V, 21 : *principe restaurateur, synthétique,* des deux principes ci-dessus.

Digitized by Google

l'échafaudage n'est pas l'édifice, de même le culte d'aucune Eglise, y compris la nôtre, n'est le culte normal, complet. Le malaise qui provoque des transferts, en sens divers, d'une confession dans une autre, provient de la prétention, soit à un monopole exclusif (préjugés pseudo-catholiques), soit à une supériorité absolue (préjugés pseudo-protestants).

11. Le malaise résultant d'un besoin inassouvi de culte normal et complet a été rendu plus intense, plus urgent, par la guerre actuelle, qui a donné l'accent de la douleur personnelle à la refonte dogmatique et partant liturgique (besoin de fraternité entre les croyants, entre les peuples, et besoin de communion avec les âmes dans l'au-delà).

12. Entre les deux extrêmes de l'uniformité monarchique ultramontaine et de l'émiettement anarchique ultra-protestant, il y a place pour une *via media*, un juste milieu, et l'avenir doit réaliser une synthèse largement évangélique, dans l'Eglise, son culte et sa vie :

Thèse :	Pierre	Autorité	Catholicisme	Passé
Antithèse :	Paul	Liberté	Protestantisme	Présent
Synthèse :	Jean	Charité	Christianisme	Avenir

II. Thèses spéciales. Applications pratiques.

13. Il y a lieu, plus que jamais, dans l'universelle angoisse actuelle, de réaliser plus complètement le culte chrétien normal, en esprit et en vérité, capable de satisfaire aux besoins légitimes des âmes croyantes, aimantes, pensantes, souffrantes et agissantes.

14. Il y a lieu, non pas de sacrifier le culte réformé usuel, mais de le vivifier par plus de variété, de cordialité, d'intimité, sans confondre la spiritualité avec la sécheresse, ni la simplicité avec l'indigence ou la négligence.

15. Un cadre plus poétique, plus artistique, est recommandable, quoique le fond importe plus que la forme, et soit seul indispensable. A *souhaiter* et à *imiter :* l'église ouverte et accueillante, propre et avenante, ornée avec goût (fleurs, verdure, vitraux, tapis, etc.)

En revanche, *à éviter :* les puérilités du sacerdotalisme épiscopal, qui ont ramené le ritualisme anglican dans les parages

Digitized by Google

du romanisme. (Ostervald, ses relations et ses déceptions avec les évêques anglais. Valeur sociale du rite bien compris : église, maison de Dieu et salon du pauvre).

16. Le culte réformé principal est didactique : il a pour centre la prédication. Ce culte doit garder une place d'honneur, mais non pas exclusive. Il doit rester ce que l'ont fait et voulu nos pères, restaurant la prédication évangélique et apostolique. Il sera simplement vivifié par plus de variété, de souplesse, d'entrain, et surtout par le développement du chant des fidèles eux-mêmes (rôle auxiliaire des chœurs, des répons, des soli).

17. En revanche, d'autres cultes également légitimes doivent trouver place dans une Eglise normale et vivante : le tort du protestantisme n'est pas de prêcher, mais de se borner trop souvent à prêcher. Un même culte n'est pas le seul culte, ni tout le culte. Il faut *quatre types de cultes*, alternant judicieusement, le même jour, dimanche, semaine ou mois, pour constituer le culte chrétien normal et complet. Au lieu d'exister fragmentairement et contradictoirement en diverses Eglises, ces cultes doivent coexister fraternellement, alternativement, dans la même Eglise, en prenant pour unité de temps, suivant les cas, soit le dimanche, soit la semaine, soit le mois.

18. Le culte réformé usuel est l'un de ces quatre types, celui où domine *l'enseignement* et qui, par abus de langage, est devenu tout court le *sermon*.

Mais il faut posséder et pratiquer aussi les trois autres types : culte de *communion*, qui, par surcharges, est devenu la messe grecque ou latine ; culte *de lectures et de chants* (cultes liturgiques, office canonial, heures mystiques) ; culte *d'évangélisation* (cultes familiers, populaires, mission intérieure, agapes, projections, séances diverses). Au lieu que ces cultes se font concurrence entre diverses Eglises, ils doivent alterner dans la même Eglise, et l'anneau d'or brisé sera réuni en un seul tout.

19. Dans cette reconstitution, le grand rôle et le beau rôle, sinon exclusif, du moins décisif, appartient à la Réforme, au XXe siècle comme au XVIe ; c'est la liberté qui corrige les erreurs de la liberté, non le retour à l'autorité cléricale. Pour le vrai protestant, il doit suffire, pour agir, de voir et de vouloir, la Bible en mains, et Christ dans le cœur.

20. La Bible est et demeure le grand support, le grand

Digitized by Google

apport, le grand trésor, la grande source, la première et la dernière autorité. Le protestantisme est très loin d'avoir épuisé les ressources liturgiques et hymnologiques de la Bible : l'office canonial découle du Psautier et de toute l'Ecriture ; la prédication et le culte découlent de la Parole divine, de l'Evangile : les épîtres des apôtres, de Paul surtout, sont non seulement des prédications, mais des cultes complets, à distance, avec salutations initiales, doxologies médianes, bénédictions finales ; l'Apocalypse renferme toute une solennelle liturgie chrétienne, à la fois psalmodique et eucharistique.

21. Sous le contrôle de la Bible, le culte chrétien bénéficiera de la tradition, de l'histoire, et, en particulier, des anciennes liturgies nationales (occidentales et orientales), supplantées peu à peu par le rite officiel latin ou grec, extrêmement surchargé de dogmes et de rites puérils ou suspects. Dans la messe latine et dans la « liturgie » (= la messe) grecque, nous discernerons les apports successifs, nous garderons ce qui est évangélique. Et, dans les liturgies plus anciennes, les liturgies mères, nous puiserons largement : saint Jacques de Jérusalem, saint Marc d'Alexandrie, saint Thaddée d'Edesse, Basile, Chrysostome de Constantinople, Grégoire (liturgie arménienne) ; liturgies ambrosienne, mozarabe, gallicane, etc. : tout ce grand passé liturgique et hymnologique est à nous ; d'autant plus que Rome l'a supplanté et asservi, à nous de le délivrer et de le restaurer.

22. Les Eglises doivent avoir des commissions permanentes liturgiques, moins pour modifier ou multiplier les formulaires que pour fixer des jalons utiles. Ici encore, il faut une synthèse : juste milieu entre la liturgie fixée, figée, imposée, et la prière individuelle *dite* d'abondance. L'ancienne Eglise fixait *des ordres du culte*, des plans, mais l'officiant variait les développements, suivant ses dons, suivant le *propre* du temps (1).

23. Le pasteur doit avoir une activité liturgique permanente et personnelle. Il doit être *non seulement prédicateur mais prieur* (vieux mot oublié ou méconnu, du latin *prior*, c'est-à-dire directeur de la communauté).

De même, les Facultés de théologie doivent avoir des cours

(1) Prescriptions de la *Didaché :* « Quant aux prophètes, vous les laisserez prier comme ils voudront ».

Digitized by Google

et des exercices plus nombreux, plus fréquents, et d'un caractère plus pratique : l'étudiant doit se former, non seulement pour parler, mais pour prier, pour chanter, pour diriger un culte complet, simple et vivant. Il faut, à côté des professeurs de théologie, et parmi eux, pour cette initiation essentiellement pratique et pratiquement essentielle, *un pasteur des étudiants :* il faut à chaque Faculté *son chapelain.*

24. Les Eglises officielles et les cultes officiels ne se prêtant pas complètement à des essais dont ils doivent cependant bénéficier, il faut aussi, comme le chapelain avec le professeur, le culte et l'*Eglise d'avant-garde*, l'Eglise de *fondation* (2), le culte extra-officiel, se rattachant à telle dénomination, mais jouissant des allures plus libres du franc-tireur, dont on peut désavouer les fautes, mais dont on appréciera et utilisera les victoires et les conquêtes, surtout quand elles sont les revanches du passé et les prémices de l'avenir. (Jean III, 16 ; I Cor. XIII, 13.)

J. AMIGUET.

(2) Comme celle de Saint-Jean, à Lausanne.

Digitized by Google

NOTE CRITIQUE

LES « 480 ANS » DE 1 ROIS VI, 1.

Nous lisons 1 Rois VI, 1 : « Ce fut la quatre cent quatre-vingtième année après la sortie des Israélites du pays d'Egypte, la quatrième année de son règne sur Israël, au mois de Ziv, qui est le second mois, que Salomon construisit le temple de Yahvé. »

Ce chiffre de 480 ans a de tout temps attiré l'attention des lecteurs de la Bible et suscité, de la part des exégètes et des historiens, de nombreuses hypothèses sur les calculs qui avaient abouti à cette évaluation numérique des années écoulées entre la sortie d'Egypte et la construction du temple. Au travers de la variété de ces hypothèses, qu'il nous est impossible d'énumérer ici, nous discernons certaines appréciations qui rencontrent le consentement de la plupart des critiques modernes.

Nous pouvons les résumer ainsi :

1° Ce chiffre ne porte aucune garantie de rigoureuse exactitude au point de vue historique ; il appartient à l'un des systèmes chronologiques, dits *synchronismes*, qui ont été appliqués après coup aux livres historiques de l'Ancien Testament, un peu comme une échelle de graduation à un thermomètre ; le système chronologique, dont fait partie 1 Rois VI, 1, devait vraisemblablement situer la construction du temple de Salomon exactement à la moitié du temps écoulé entre la sortie d'Egypte et le relèvement du temple, après le retour de l'exil babylonien.

2° Ces travaux synchronistes sont postérieurs à la rédaction deutéronomiste (Rd) des livres des Juges, de Samuel et des Rois. Ils doivent être attribués à un ou à des rédacteurs, dont l'activité a pu se prolonger jusqu'au quatrième siècle, sous l'influence de P (Code Sacerdotal).

Digitized by Google

3° L'indication de 1 Rois VI, 1 est due certainement à l'un des plus récents de ces rédacteurs. En effet notre verset se trouve à une autre place dans la version des Septante, où il pourrait bien n'avoir été inséré qu'après coup ; en outre son contenu fait double emploi avec 1 Rois VI, 37, qui est plus ancien (1).

4° Il y a dans ce chiffre 480 une *combinaison*. Comme l'ont montré, Bertheau (2) d'abord, puis Nœldeke et Wellhausen (3), et comme le reconnaissent la plupart des commentateurs contemporains (Budde, Kittel, Nowack, Kautzsch, Cornill, Benzinger, Driver, Gautier, Skinner, Gressmann, etc.), ce chiffre se décompose en 12 × 40, soit douze générations de quarante ans chacune. On comptait douze générations de l'exode à la construction du premier temple et, vraisemblablement, douze générations de Salomon à la restauration postexilique.

Mais une question se pose ici, et devant elle se manifeste la divergence des réponses. Faut-il voir, dans ce chiffre de 480, *seulement* un compte de générations (12 × 40) (4) et renoncer à retrouver dans les données bibliques les éléments de ce total ? Ou bien, toute question d'historicité mise à part, ce chiffre ne correspond-il pas *en même temps* à certaines données du système chronologique auquel il appartient ? L'essai d'explication que nous présentons ici nous fait pencher pour la seconde alternative. Nous croyons que la combinaison 12 × 40 correspond à des données bibliques qui la revêtaient d'une certaine vraisemblance.

Il s'agit de retrouver dans la Bible un total d'années qui justifie le chiffre de 480. Remarquons que ce travail est rendu difficile par l'abondance des chiffres dont les chronologistes ont émaillé les livres historiques et spécialement le livre des Juges. Le problème littéraire est, on le devine, étroitement lié au problème chronologique ; car découvrir les chiffres dont a pu disposer le rédacteur de 1 Rois VI, 1, ce sera trouver en même temps les livres, ou fragments de livres, qu'il avait sous les yeux et qui devaient constituer l'ouvrage historique de Rd.

Nous allons additionner les données des livres bibliques sur :

A. La période entre l'exode et les Juges.
B. La période des Juges.
C. La période entre les Juges et la construction du temple par Salomon.

(1) Cp. Lucien Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2e éd., I, p. 287.

(2) Bertheau, *Richter und Ruth*, 1883, p. XIII.

(3) J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T.*, 3e éd., p. 211. *Prolegomena*, 3e éd., p. 237.

(4) Lucien Gautier, *Ibid.*

Digitized by Google

Pour la période A, nous trouvons :

Séjour au désert (Nomb. XXXII, 13, Ex. XVI, 35, Jos. V, 6)	40 ans
Josué et la conquête	x »
Total :	$40 + x$ ans

Pour la période C, nous trouvons :

Eli (I Samuel IV, 18).	40 ans
Samuel (I Samuel VII, 2, 15).	20 »
Saül.	y »
David (I Rois II, 11)	40 »
Salomon (jusqu'à la construction du temple, I Rois VI, 1)	3 »
Total :	$103 + y$ ans

Pour la période B, le temps des Juges, nous devons distinguer, afin de mieux saisir la possibilité des diverses solutions, entre ce qu'on est convenu d'appeler les « grands juges » et les « petits juges », et compter à part « les temps de domination étrangère », ainsi que le court règne d'Abimélec.

Nous obtenons le tableau suivant :

	Dominations étrangères	*Grands juges*	*Petits juges*	*Abimélec*
Domination mésopotamienne (Juges III, 8)	8			
Othniel, grand juge (III, 11).	—	40		
Domination moabite (III, 14)	18			
Ehud, grand juge (III, 30).	—	80		
Domination cananéenne (IV, 3)	20			
Barak (Debora), grand juge (V, 31). . .	—	40		
Domination madianite (VI, 1)	7			
Gédéon, grand juge (VIII, 28).	—	40		
Abimélec (IX, 22)	—	—	—	3
Tola, petit juge (X, 2)	—	—	23	
Jaïr, petit juge (X, 3).	—	—	22	
Domination ammonite (X, 8)	18			
Jephthé, grand juge (XII, 7).	—	6		
Ibçân, petit juge (XII, 9)	—	—	7	
Elon, petit juge (XII, 11)	—	—	10	
Abdon, petit juge (XII, 14)	—	—	8	
Domination philistine (XIII, 1).	40			
Samson, grand juge (XV, 20 ; XVI, 31) .	—	20		
Totaux partiels :	111	226	70	3
Total général :	410 ans			

Digitized by Google

Si nous additionnons les durées de ces trois périodes A, B, C, nous avons : $40 + 103 + 410 = 553$, total qui n'a rien de commun avec le chiffre 480, d'autant plus que nous n'avons fait aucune évaluation ni pour x (Josué), ni pour y (Saül). On a cherché à opérer des *réductions* pour contraindre ces éléments à former le résultat désiré. Mais ces réductions ne reposent que sur des conjectures arbitraires, voire même fantaisistes. Aussi laissant le système des réductions, d'autres ont-ils cherché la solution en faisant un *choix* entre les chiffres donnés et en proposant des évaluations pour x et y. On trouvera dans les commentaires sur le livre des Juges l'énumération des évaluations plus ou moins ingénieuses auxquelles on s'est livré pour aboutir le plus souvent à un résultat incertain on négatif (1).

En nous rattachant à la méthode des *choix*, de préférence à celle des *réductions*, nous présentons ici un essai de solution qui, en tenant mieux compte des données bibliques, nous paraît aboutir à un résultat satisfaisant.

Un choix doit être certainement opéré entre les chiffres donnés pour la période des Juges. Le plus vraisemblable, tant au point de vue chronologique qu'au point de vue littéraire, nous paraît être celui qui ne retient que les chiffres des « grands juges » et les chiffres des « temps de domination étrangère », soit $226 + 111 = 337$. Nous renvoyons aux ouvrages spéciaux l'énoncé des arguments décisifs qui ont établi que le livre deutéronomiste des Juges ne contenait que les récits — et les chiffres afférents — sur les « grands juges » et les « temps de domination étrangère », à l'exclusion des récits sur les « petits juges » et de l'histoire d'Abimélec.

Si donc nous prenons le chiffre 337, comme la donnée chronologique dont le rédacteur de I Rois VI, I a pu disposer pour fixer la durée du temps des Juges, il faut, pour connaître le temps laissé aux autres périodes A et C, soustraire de 480 ces 337 ans, ce qui nous donne 143 ans.

Or, nous remarquons que ce chiffre de 143 correspond exactement au total des deux périodes A (40) et B (103), soit au total des chiffres qui sont *énoncés* dans le texte biblique. Nous pensons qu'il faut s'en tenir à ce chiffre-là et ne tenter aucune évaluation ni pour x (Josué) ni pour y (Saül). Ce n'est pas nous qui laissons le temps de Josué et celui de Saül en dehors de la chronologie ; c'est au chronologiste lui-même que remonte la responsabilité de cette omission. Le rédacteur de I Rois VI, I, pour calculer les années écoulées entre l'exode et la construction du temps, n'a disposé que des éléments qui lui étaient fournis

(1) Voir aussi KITTEL, *Zeitrechnung (biblische)* dans la Realencyklopædie de Hauck, 3e éd., XXI, p. 639.

Digitized by Google

par les documents antérieurs et il n'a additionné que les chiffres qu'il avait sous les yeux. Or, aucun chiffre n'était indiqué ni pour Josué ni pour Saül. Nous répétons qu'il ne s'agit pas ici d'une donnée historique, auquel cas cette lacune devrait être comblée, il ne s'agit que d'un calcul chronologique, qui est artificiel, mais qui doit être vraisemblable (1).

Nous pouvons aller plus loin et admettre que ne n'est pas en vertu d'une simple omission qu'aucune indication chronologique n'accompagne les histoires de Josué et de Saül. A propos de Saül, Moore (2) avait déjà supposé que ce roi, dont le schéma chronologique (1 Sam. XIII, 1) laissait les dates en blanc (3), ne figurait pas dans la liste des rois, parce qu'il avait été rejeté par Yahvé, à peine était-il monté sur le trône. Il faut remarquer en effet que la mort de Samuel (1 Sam. XXV, 1) est racontée au moment où l'étoile de Saül s'efface déjà devant celle de David. Les vingt ans, attribués à Samuel (1 Sam. VII, 2, 15), devaient — nous ne disons pas historiquement, mais chronologiquement — couvrir le temps de Saül.

Quant à Josué, on peut faire une remarque analogue. Si, dans JE, Josué occupe une place importante, s'il est présenté du vivant de Moïse comme son collaborateur, et après sa mort comme son successeur (Ex. XIII, 9; XXIV, 13; XXXII, 17; XXXIII, 11; Nomb. XI, 28; Jos. I, 1), dans le Deutéronomiste, Josué n'est plus que l'exécuteur des ordres de Moïse (Josué XI, 12, 20, 23); il s'efface complètement derrière Moïse, auquel D ne connaît ni égal ni successeur (Deut. XXXIV, 10). Et cet effacement de la personne de Josué est encore plus accusé dans P, où le fils de Nun apparaît toujours accompagné, et même précédé, du grand prêtre Eléazar, fils d'Aaron, ou des princes des Douze Tribus (Josué XIV, 1; XVII, 4; XIX, 51; XXI, 1).

Or, nous l'avons dit, le passage 1 Rois VI, 1, est relativement récent;

(1) Les LXX, au passage correspondant à 1 Rois VI, 1, portent 440 au lieu de 480. Ce chiffre peut avoir été formé par l'addition des chiffres des « grands juges » (226) et de ceux des « dominations étrangères » jusqu'à celle des Philistins (Juges XIII, 1) exclusivement, soit 111 — 40 = 71; au total 297 ans. On retrouve le chiffre 143 en déduisant 297 de 440. Cela nous confirme dans l'idée que le chiffre 143 est bien celui des périodes A + C.

(2) G. F. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* 1895, p. XLII. — K. BUDDE (*Das Buch der Richter*, 1897) et NOWACK (*Richter, Ruth und Bücher Samuelis*, 1902) tiennent pour plausible l'hypothèse de Moore.

(3) Comme l'ont montré Wellhausen et Budde, le passage 1 Sam. XIII, 1 est une interpolation tardive. Il manque dans les LXX. Lorsqu'il a été introduit dans le texte massorétique, les chiffres étaient en blanc; plus tard un copiste aura indiqué le chiffre 2 pour la durée du règne de Saül, d'après 2 Sam. II, 10.

Digitized by Google

il appartient à la période littéraire qui part du Deutéronomiste pour aboutir au Code sacerdotal, et même au delà, dans la même tendance. Il n'est donc pas surprenant que le calculateur n'ait pas tenu compte des années de Josué.

Comme on le voit, le premier résultat de notre hypothèse est de couper court à tous les essais de réductions des chiffres bibliques et de supprimer les évaluations arbitraires pour les temps de Josué et de Saül. Un second résultat est de nous permettre de déterminer à quelle série de douze générations s'en référait le chronologiste en faisant la combinaison $12 \times 40 = 480$. Il ne peut s'agir de la série que l'on dresse en général en faisant se succéder : Moïse, Josué, Othniel, Ehud, Barak (Debora), Gédéon, Jephthé, Samson, Samuel, Saül, David, Salomon (1). Cela pour deux raisons : 1° Les chronologies ne tenaient pas compte, pour les motifs que nous avons indiqués, de Josué et de Saül ; 2° si la combinaison 12×40 avait compris, pour le calcul des générations, les six « grands juges », le rédacteur sacerdotal n'aurait pas pu plus tard réintroduire dans le livre des Juges l'histoire des six « petits juges », en les intercalant dans l'ordre successif des « grands juges » ; toute la combinaison chronologique en eût été faussée.

Notre hypothèse donne raison à l'idée de Wellhausen (2), qui cherche la série des douze générations dans la succession des grands prêtres, telle qu'on la trouve indiquée 1 Chroniques v, 27 à 41 (soit vi, 1 à 15 dans les versions françaises modernes) et vi, 35 à 38 (soit vi, 50 à 53). Nous avons, dans le premier passage, une liste des grands prêtres, depuis Aaron jusqu'à Jehoçadak, « qui s'en alla en captivité ». Cette liste, sur la valeur historique de laquelle nous ne nous prononçons pas, comprend vingt-trois générations ; on peut supposer que la vingt-quatrième était représentée par le grand prêtre qui revint de l'exil, Josué (Aggée 1, 1). En tout cas douze grands prêtres sont comptés à partir d'Aaron, soit à partir de l'exode d'Egypte, jusqu'à Azaria, « qui exerça le sacerdoce dans la maison que Salomon bâtit à Jérusalem » (3).

Comme nous l'avons vu plus haut, il est très probable que le rédac-

(1) C. H. Cornill, *Einleitung in die kan. Bücher des A. T.*, 7e éd., p. 97. — W. Nowack, *Richter, Ruth und Bücher Samuelis*, 1902, p. xx. — K. Budde, *Das Buch der Richter*, 1897, p. xix. — H. Gressmann, *Die Schriften des A. T. in Auswahl*, 1, 2, p. 16 ; etc.

(2) J. Wellhausen, *Prolegomena*, 3e éd., p. 237 ; *Die Composition des Hexateuchs*, etc., 3e éd., p. 299.

(3) Il faut reporter la note v, 36 b immédiatement après le verset 35 a. Ce n'est pas Azaria II, mais Azaria I qui fut grand prêtre au temps de Salomon.

Digitized by Google

teur de I Rois VI, I voulait situer la construction du premier temple de Jérusalem exactement entre deux périodes de 480 ans, soit entre deux séries de douze générations de grands prêtres. Pour le second 480, qui devait correspondre aux années écoulées entre la construction du temple de Salomon et le retour de l'exil, on trouve aussi une coïncidence avec les données chronologiques attribuées aux règnes des rois après Salomon. De la quatrième année de Salomon, date du début de la construction du temple, on trouve, en additionnant la durée des règnes de Juda, 430 ans, ce qui, avec 50 ans pour la durée de l'exil, donnerait le chiffre 480 (1). Pour cette seconde période non plus, il n'est pas possible de calculer les générations par les rois à partir de Salomon, puisqu'on en compte vingt, et non pas douze. Il faut donc admettre que, dans la combinaison $12 \times 40 = 480$, le calcul *par générations* reposait sur la succession des grands prêtres et non sur celle des chefs, des juges et des rois. Wellhausen (2) a fait observer que, dans la vie des Juifs, les changements de grands prêtres faisaient date (cf. Nomb. XXXV, 28). C'est dans la généalogie sacerdotale que le synchroniste a trouvé l'idée de sa combinaison, mais — et c'est ce que nous avons voulu montrer — il s'est assuré de la correspondance de sa combinaison avec les autres données de la chronologie.

* * *

Nous n'avons point la prétention, par la suggestion que nous proposons aujourd'hui, d'avoir tranché le problème de la chronologie des livres historiques de l'Ancien Testament. Nous avons voulu bien plutôt montrer que la question reste ouverte, qu'on peut tenter de mettre ce total de 480 en rapport avec d'autres données partielles et que Wellhausen a peut-être déclaré trop vite qu'il fallait « abandonner l'espoir de trouver la clef de tous les détails de ce calcul artificiel » (3).

Pour ce qui concerne le problème littéraire, il est juste de remarquer que notre explication ne fait que confirmer les résultats de la science exégétique, qui a établi que le livre deutéronomiste des Juges ne contenait, à la suite d'une introduction (II, 6 à III, 6), que les récits sur les exploits des « grands juges » et sur les « temps de domination étrangère ». Les autres fragments, qui se trouvent dans le livre actuel des Juges, ont été introduits — ou réintroduits, car la plupart sont fort anciens — plus tard, par un rédacteur de l'école sacerdotale.

AUGUSTE GAMPERT.

(1) BENZINGER (Article *Chronologie* dans : Religion in Geschichte und Gegenwart) aboutit, par un autre calcul, au même résultat. Il est également curieux de constater que le total des règnes en Israël s'élève à 241 ans (240 en chiffre rond), soit la moitié de 480.

(2) *Prolegomena*, 3e éd., p. 237.

(3) *Die Composition des Hexateuchs*, etc., 3e éd., p. 213 (note).

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

Le Jubilé de la Réformation a fait surgir un nombre considérable de publications de circonstance dont la liste remplirait à elle seule plusieurs pages de la *Revue*.

Le moment n'est pas encore venu d'enregistrer ce que le Jubilé a produit de meilleur. Nous signalons aujourd'hui quelques publications qui intéressent spécialement nos lecteurs.

M. le professeur Alfred Schroeder a soigneusement revu et complété le manuscrit des conférences qu'avait prononcées il y a dix ans à Lausanne le pasteur Henri Gagnebin. La Librairie des Semailles les publie aujourd'hui sous le titre *Etudes historiques sur la Réformation au seizième siècle*, en un élégant volume illustré. Elles se recommandent par la clarté et par la chaleur qui donnaient tant de charme à la parole du pasteur de l'Eglise libre de Lausanne et dont l'éditeur a su prolonger l'écho de la manière la plus heureuse. Nous avons là un livre de vulgarisation excellent.

La maison Georges Bridel & Cie a réussi malgré la guerre à mener à bien la publication du tome cinquième du *Jean Calvin*, de M. Emile Doumergue. Ce volume monumental est consacré à la pensée ecclésiastique et à la pensée politique de Calvin. Nous devons nous contenter de dire, en signalant son apparition, qu'il est digne de ses devanciers par la richesse des renseignements, l'abondance des détails et la formidable érudition. Dans un article remarquable du *Journal de Genève* (5 novembre 1917), M. le professeur Ch. Borgeaud a décerné à l'œuvre du doyen de la Faculté de Montauban les éloges qu'il mérite, mais il a fait sur la méthode et sur les conclusions de cet ouvrage des réserves auxquelles sa parfaite connaissance de la question et l'impartialité bien connue de son jugement confèrent beaucoup de prix.

M. N. Weiss a publié, dans le Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français, trois articles d'un intérêt passionnant, intitulés : *Protestants et catholiques allemands à la lumière de quatre siècles d'histoire* (janvier-mars 1917), *L'origine et les étapes historiques des droits de l'homme et des peuples* (avril-juin), *La Réforme du XVIe siècle* (juillet-septembre). Les conclusions auxquelles aboutit M. Weiss sont voisines de celles de M. Ch. Borgeaud ; il montre que, si la liberté de conscience au sens moderne du mot n'a été ni pratiquée ni enseignée par les réformateurs, elle est cependant la conséquence directe du droit de résistance au souverain légitime, issu des luttes provoquées par l'apparition de la Réforme.

Signalons enfin le *Guide officiel du monument international de la Réformation à Genève ;* un album de 32 pages, illustré de vingt superbes photogravures, et publié chez Atar (fr. 2.—) par le Comité de l'Association du monument. Les notices historiques qui accompagnent et commentent les illustrations sont d'une tenue impeccable et trahissent la plume experte de l'éminent auteur du *Programme historique* sur lequel ont travaillé les sculpteurs. R. G.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

A la mémoire de Charles Secrétan.

19 janvier 1815 21 janvier 1895 (1)

L'« ESPRIT » DE LA PHILOSOPHIE DE SECRÉTAN

à M. Arnold Reymond,
doyen de la Faculté des lettres de Neuchâtel.

Cher collègue et ami,

C'est de tout cœur que j'accepte l'aimable invitation que vous voulez bien m'adresser, d'honorer avec vous la noble et chère mémoire du « philosophe de Lausanne ». En tout temps il est utile de méditer ses hauts enseignements. A cette heure, où éclate si terriblement la malfaisance dont sont capables l'intelligence et la volonté qui prétendent se débarrasser du frein moral, relire Secrétan, c'est chercher, auprès d'un esprit et d'une conscience supérieurs, une réponse aux questions qui nous tiennent à la gorge.

La science et la volonté : deux forces nécessaires, deux puissances d'un prix infini. Et pourtant, elles ne sauraient nous suffire, elles ne peuvent être considérées comme se

(1) Le numéro spécial que nous projetions de faire paraître à l'occasion du centième anniversaire de la naissance de Charles Secrétan, et pour lequel plusieurs de nos maîtres de France et de Suisse, disciples et amis du philosophe vaudois, ont bien voulu nous accorder leur collaboration, a subi un retard de plus de trois ans. Nous regrettons que les circonstances ne nous aient pas permis d'arriver à temps. L'hommage tardif que nous rendons ici au maître dont l'influence fut si profonde sur notre génération, n'en sera ni moins ému ni moins sincère. *Le Comité de rédaction.*

Digitized by Google

suffisant à elles-mêmes. Mais où trouver, en dehors d'elles, des principes de direction certains et efficaces ? La science est l'ensemble des connaissances valables pour tous ; la volonté, prise en soi, disait Kant, est la faculté de se déterminer en prenant pour principe l'universel : que trouver, en dehors d'elles, sinon les fantaisies, sans valeur, du libre arbitre et de l'opinion individuelle ?

Pour essayer de franchir l'intellectualisme mécaniste et le volontarisme impersonnel sans se perdre dans l'arbitraire de l'imagination subjective, il faut une méthode, il faut une philosophie, qui ne soit pas un simple cri de la conscience et du cœur, mais bien un raisonnement, une dialectique, un travail encore intellectuel et rationnel.

C'est un effort puissant, savant et réfléchi, pour déterminer et appliquer une telle méthode, que nous rencontrons chez le philosophe Charles Secrétan.

Il s'agit, pour lui, de dépasser la région logique des concepts, afin d'atteindre, s'il est possible, à celle de l'être. Mais l'être ne peut être connu que par expérience, et non par raisonnement. Et le premier être ne peut être connu comme premier qu'en tant qu'il est saisi directement, dans l'action même par laquelle il se réalise. Or celui-là seul qui accomplit une action la saisit directement. Donc, pour être capable de concevoir les lois suprêmes des choses, il est nécessaire que l'homme communie, en sa conscience, avec le principe créateur. Croire à la vérité, la respecter, y obéir, la mettre en pratique, la vivre est une condition indispensable pour la connaître. Secrétan souscrivait à cette parole de Vinet, commentant Pascal : « Pratiquez le christianisme, et vous apprendrez à le connaître. » La pratique du bien est une lumière indispensable à l'intelligence.

Ce n'est pas tout. L'intelligence, prise en elle-même, est une faculté essentiellement critique. Elle examine, elle compare, elle raisonne, elle conclut : elle ne crée pas. Les hypothèses qu'elle considère lui sont offertes ou suggérées par

Digitized by Google

l'expérience, par les idées courantes, par la science préexistante, par l'imagination s'exerçant sur ces divers matériaux. Or, il n'est que juste de faire figurer, parmi les explications données dont l'intelligence recherchera la valeur, les doctrines fondamentales des grandes religions. A propos de ces doctrines, comme à propos des suggestions du sens commun ou de l'imagination, la raison se demandera si elle peut les ajuster à son niveau ; et, dans le cas où elle y réussirait, elle se tiendra pour fondée à les adopter.

C'est ainsi que Secrétan chercha la vérité avec son âme tout entière : ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ, selon le mot de Platon, et en faisant appel à toutes les lumières que l'expérience et la tradition peuvent nous fournir.

La doctrine à laquelle il aboutit est, en quelque sorte, l'antidote de ce volontarisme brutal qui croirait limiter, annihiler la volonté, s'il lui assignait quelque autre loi que celle d'un développement purement quantitatif, tendant à la réalisation d'une force toujours grande.

La liberté où Secrétan voit le principe et la fin de toutes choses n'est pas cet effort pour l'effort même (*Streben um des Strebens willen*), cette action pour l'action, ce mouvement pour le mouvement, où s'est abîmée la philosophie des Fichte et des Gœthe. Elle ne serait pas liberté, démontre Secrétan, si elle n'était, en même temps, amour. Seul, l'amour fournit à la liberté un mobile d'action qui la distingue du hasard sans la courber sous la nécessité.

Et l'intelligence elle-même se relie à la liberté tout autrement que ne l'admettent les philosophes qui, ne la considérant que dans son application à la science positive, en font la servante du despotisme. Il existe, comme l'enseignait Platon, une raison (νοῦς) supérieure à l'intelligence purement logique et mathématique (διάνοια) : les conceptions les plus hautes de la métaphysique et de la religion ressortissent à cette raison, à la raison proprement dite, non moins qu'à la volonté et au cœur. La liberté est, au fond, une union et une harmonie intime de volonté, de sentiment et de pensée.

Digitized by Google

Et la conduite des affaires humaines, où Secrétan avait tant à cœur de faire aboutir sa philosophie, se trouve nettement déterminée par cette théorie de la liberté divine.

Directement créés par la liberté souveraine, les hommes sont des êtres réellement libres, c'est-à-dire doués de personnalité individuelle. Mais l'intelligence, et surtout l'amour, qui résident au cœur même de leur liberté, leur interdisent de revendiquer, à l'égard des lois morales et à l'égard de leurs semblables, une indépendance qui les ravalerait au rang des forces brutes. Ils ne peuvent réaliser la liberté véritable, dont ils possèdent le germe, qu'en formant, grâce à l'amour de dévouement et à l'intelligence vivante dont leur nature est capable, des sociétés proprement humaines, imitant, par leur harmonie interne, par leur solidarité morale, la richesse et la perfection divines.

« Une des plus solides charités envers les morts, disait Pascal, est de faire les choses qu'ils nous ordonneraient s'ils étaient encore au monde. » Maintenons, vivant et créateur, l'esprit de Secrétan : c'est la meilleure manière d'honorer sa mémoire.

Agréez, je vous prie, cher collègue et ami, l'assurance de mes sentiments bien cordialement dévoués.

Paris, 23 août 1917.

Emile Boutroux.

Digitized by Google

SECRÉTAN ÉCONOMISTE

A vrai dire, c'est plutôt « Secrétan socialiste » qu'il conviendrait d'écrire. Car si le philosophe de Lausanne, au soir de sa vie, a quelque peu abandonné la métaphysique pour se consacrer aux questions économiques (1), ce n'est point qu'il y ait été attiré — comme l'avaient été plusieurs illustres philosophes avant lui, Stuart Mill, Cournot, Stanley Jevons — par la curiosité de la science économique considérée comme une branche de la psychologie ou comme un vaste et merveilleux développement du principe hédonistique du moindre effort. Non, si Secrétan s'est passionné pour la question sociale c'est parce qu'il a cru qu'il y avait réellement une « question sociale », en entendant par là de justes motifs pour la classe salariée d'être mécontente de l'ordre de choses actuel. Il a été conduit à examiner les faits pour vérifier si ses griefs étaient fondés et n'a pas

(1) Les livres de Secrétan qui portent, en entier ou en partie, sur les questions sociales sont : *La civilisation et la croyance*, 1887 (les questions sociales et économiques n'y sont traitées qu'incidemment, et à un point de vue philosophique et général, qui est d'ailleurs celui auquel l'auteur peut parler avec le plus d'autorité) ; *Etudes sociales*, 1889 ; *Les droits de l'humanité*, 1890 (la question économique proprement dite n'y fait l'objet que d'une seule étude, celle sur la propriété) ; *Mon utopie*, 1892. — On voit que tous ces livres ont paru à des dates très rapprochées, dans le court espace de cinq années. Secrétan ne s'occupait plus d'autre chose et disait : « Le grand problème de notre époque, c'est le problème économique. Tout ce que Dieu me laissera de force, je le consacrerai à l'étude de cette question. »

Digitized by Google

hésité à affirmer qu'ils l'étaient. « Les réclamations des socialistes sont fondées. » Sans doute, il aurait volontiers adhéré à cette affirmation d'un de ses illustres concitoyens, Alexandre Vinet — parole la plus révolutionnaire qui ait jamais été prononcée — : « Un peuple ne réclame jamais au delà de ses véritables besoins ». N'est-ce pas à peu près ce que répète Secrétan dans les lignes suivantes : « Les réclamations qui s'élèvent ne sont pas gratuites ; ce n'est pas l'envie, ce n'est pas la soif de jouir qui les suggèrent, c'est la réalité de la souffrance et des besoins. Dans un trop grand nombre de cas, nourriture, habitation, ateliers, rien n'est tel qu'il le faudrait pour l'entretien d'une population robuste, tandis que la nature du travail et sa durée suppriment la vie de famille, empêchent le développement intellectuel et fomentent la corruption. »

Et non seulement Secrétan croyait qu'il y avait une question sociale, mais de plus que cette question constituait un péril social, un péril de mort pour la société actuelle. « Il y a quelque chose d'inconcevable dans l'aveuglement de ceux qui comptent sur la force armée pour la répression d'un mouvement dirigé contre la propriété, sans penser que les défenseurs sur lesquels ils s'appuient sont les frères des assaillants dont ils partagent les intérêts, les passions et les idées. Comment peuvent-ils s'étourdir au point d'oublier la somme de haine que leurs exécutions sommaires ont amoncelée sur la tête de leurs enfants et comment peuvent-ils subsister après s'être demandé ce que deviendra le monde le jour où le premier régiment, sommé de charger les masses, aura tourné la crosse en l'air ? »

Par conséquent, Secrétan estimait qu'il y avait « quelque chose à faire », quoique l'école économique libérale ait maintes fois tourné en dérision cette formule, en maintenant en sens opposé sa vieille et classique devise qu'il n'y avait qu'à « laisser faire ». Pourtant, en fait de libéralisme, l'auteur de la *Philosophie de la liberté* n'avait de leçon à recevoir de personne. Il croyait, de toute sa raison de philoso-

Digitized by Google

phe spiritualiste et de toute son âme de chrétien, à l'incomparable dignité de la personne humaine. Et plutôt que d'accepter une solution sociale qui l'eût diminuée, il aurait préféré se résigner à l'ordre économique actuel avec toute sa misère. Il le déclare expressément : « Une seconde condition de toute réforme vraiment salutaire, c'est qu'elle respecte la liberté des individus. Si l'on ne peut améliorer la condition matérielle des classes souffrantes qu'en les condamnant, ou plutôt en condamnant tout le monde, au régime des travaux forcés, il vaut mieux ne rien entreprendre de général, adoucir les souffrances privées par la libéralité privée et soutenir l'ordre actuel du mieux qu'on pourra, en s'en remettant du reste à la Providence. »

*
* *

Voici donc le problème posé en ces termes : il faut changer l'ordre économique actuel, et il faut le faire sans porter dommage à la liberté. Il s'agit de trouver la solution, tant au point de vue doctrinal qu'au point de vue pratique.

Au point de vue philosophique, la solution consiste à opposer au principe de la liberté celui non moins indiscutable de la solidarité, car si Secrétan a été le philosophe de la liberté il a été aussi le philosophe de la solidarité, et cela à une époque où ce mot n'était pas devenu un lieu commun comme aujourd'hui. Le principe de la solidarité lui a été comme révélé, il ne s'en cache pas, par le dogme fondamental du christianisme, à savoir le double mystère de la chute et de la rédemption, par lequel, comme le dit saint Paul lui-même, tous les fils de l'homme sont Un en Adam dans son péché, comme ils sont Un en Christ dans sa résurrection. De même aussi, dans l'ordre économique, tous doivent se considérer comme responsables de l'esclavage d'autrui et comme devant travailler à sa libération. Un dans la même misère et Un dans le même salut.

Donc liberté et solidarité, le monde se trouve régi non

Digitized by Google

par un seul mais par deux principes. « Les corps organisés nous présentent comme les corps célestes l'opposition d'une force centripète et d'une force centrifuge : tous les mouvements musculaires se ramènent à la contraction et à l'expansion... Au bas de la série des êtres l'individu ne se reproduit qu'en se divisant, et jusqu'au plus haut degré de l'échelle il faut sacrifier une partie de soi-même à la production d'un être nouveau. Cet instinct est le symbole, sinon le germe, de l'impulsion qui nous porte à travailler au bien d'autrui. »

Mais si nous passons maintenant du domaine de la théorie à celui de l'application, il faut se contenter à moins. « S'il est permis d'espérer qu'une meilleure organisation fortifierait les mobiles d'action généreux aux dépens du mobile égoïste, le bon sens dit que, pour aboutir, toute réforme doit se fonder sur l'état de choses existant en fait. Aussi ne saurions-nous admettre pour l'économie d'autre ressort que l'intérêt personnel. »

Maintenir le ressort de l'intérêt personnel, c'est maintenir par là-même le principe de la propriété individuelle. C'est ce que fait expressément Secrétan. Mais à une condition : c'est que cette propriété soit le produit et la récompense du travail personnel. Or dans l'ordre économique actuel il s'en faut que toute propriété soit revêtue de ce caractère sacré. Il en est une notamment, et la première de toutes à raison de son influence sociale, la propriété de la terre, qui généralement se trouve complètement séparée du travail. Il est même de grands pays dans lesquels on peut dire qu'il est tout à fait exceptionnel de voir ceux qui cultivent la terre en être propriétaires, mais où la propriété de la terre ne paraît avoir été inventée que pour permettre à ceux qui en sont investis de vivre noblement, c'est-à-dire sans travailler. Et alors même que, comme dans les pays de petite propriété, la terre appartiendrait pour la plus grande partie à ceux qui la cultivent, cette propriété serait encore très discutable, car « la terre n'étant pas un produit du travail

Digitized by Google

humain, son appropriation exclusive, absolue et permanente n'est pas une conséquence naturelle de la liberté : un tel acte de liberté serait une usurpation ».

Néanmoins, s'il est prouvé, comme l'histoire économique semble le démontrer, que l'appropriation de la terre est le meilleur moyen de l'utiliser et d'en accroître le rendement, si, comme le disait J.-B. Say, il faut y voir « une usurpation justifiée par ses bienfaits » — soit ! acceptons-la pour ce motif d'utilité publique, mais alors il faut être logique et ne pas étendre ce droit de propriété au delà du considérant qui le justifie. Il faut que la loi l'empêche de dégénérer en parasitisme, *fruges consumere nati !* Elle le fera, par exemple, en supprimant les latifundia, en mobilisant la terre, en protégeant les fermiers. Et même « si les inconvénients en deviennent insupportables et qu'on trouve un meilleur arrangement, la loi pourra changer ce qu'elle a fait en tenant compte des droits acquis sous son empire » — ce qui revient à dire que Secrétan reconnaît à l'Etat le droit d'expropriation pour cause d'utilité publique à charge d'indemnité. Par là il se rattache à cette école d'économistes qui admettent la possibilité de l'abolition de la propriété foncière non point parce qu'ils sont socialistes mais tout au contraire parce qu'ils sont individualistes (tels Henry George et Léon Walras) et parce que la propriété de la terre leur apparaît comme en contradiction avec le principe « à chacun le produit du travail ». On sait que Léon Walras — qui, quoique Français, est généralement désigné sous le nom de fondateur de l'« Ecole de Lausanne » — était précisément le collègue de Secrétan à l'ancienne Académie de Lausanne. Quoique célèbre surtout comme économiste mathématicien, il a exposé aussi un système de rachat de la terre par l'Etat et a savamment discuté les moyens et les conséquences de cette opération. Il est à croire que son influence n'a pas été étrangère à l'opinion que Secrétan s'était formée sur cette question. Et ce fut une belle époque pour Lausanne que celle où Secrétan et Walras occupaient des chaires voisines.

Digitized by Google

*
* *

Mais en ce qui concerne la propriété foncière la solution peut être ajournée au jour où elle paraîtra nécessaire. Au contraire, dans l'industrie il est urgent de trouver une solution. Laquelle ? « Quant à l'industrie, il est incontestablement à désirer que les ouvriers, agents principaux de la production, entrent un jour en possession des usines et qu'ils disposent du capital nécessaire à leur exploitation, car c'est l'unique chemin qui les puisse amener à recevoir intégralement la valeur de leur travail. »

Mais prenons garde ! la solution proposée, à savoir la conquête des instruments de production et du capital par les travailleurs, est ambiguë, car elle comporte deux modes de réalisation très différents :

le mode collectiviste, qui est la socialisation du sol, sous-sol, mines, magasins, etc., c'est-à-dire leur prise de possession en bloc par la classe ouvrière, sinon à la suite d'une révolution sociale, du moins lorsque le suffrage universel lui aura donné la majorité et lui aura permis d'imposer sa volonté par la loi ;

le mode coopératif, qui est l'organisation de l'ouvrier en associations autonomes créant elles-mêmes leurs capitaux et gardant pour elles-mêmes le produit de leur travail.

Entre ces deux solutions, Secrétan n'hésite pas, car dans la première il voit l'esclavage et dans la seconde la liberté.

Le collectivisme pour lui ce serait la servitude, ce serait pire, dit-il, « le régime des travaux forcés, avec la seule liberté pour la chiourme de choisir ses argousins ». Peut-être cette appréciation était-elle un peu passionnée et en même temps un peu superficielle : cependant, même en supposant que Secrétan eût médité sur la doctrine marxiste plus profondément qu'il ne l'avait fait, il est certain qu'il n'aurait pu, sans démentir tout son enseignement philosophique et toutes ses convictions chrétiennes, accepter les deux dogmes fonda-

Digitized by Google

mentaux de cette doctrine qui sont la lutte de classes et le matérialisme historique. Et surtout Secrétan était effrayé par cette perspective, quelque effort que l'on ait fait pour la dissimuler sous des mirages, d'un régime social où personne ne pouvant plus posséder un instrument de production, toute liberté économique, tout au moins celle d'initiative et d'entreprise, serait morte.

Au contraire, une socialisation des instruments de production, formée petit à petit par des associations de bonnes volontés, s'étendant et se multipliant par la seule contagion de l'exemple, mais respectant la liberté de tous ceux qui ne voudraient point les suivre et préféreraient rester dans les vieux cadres — voilà qui satisfait pleinement et à la fois au double principe de la liberté et de la solidarité. Ce sont les travailleurs s'élevant à la propriété et par là à l'indépendance, mais à une propriété d'un ordre supérieur à celle simplement conquise par l'épargne individuelle, laquelle est nécessairement entachée d'égoïsme, la propriété de chacun pour soi — à la propriété associée, conquise par le travail de tous les membres du groupe, la propriété de chacun pour tous, où le plus fort élève avec lui le plus faible. « La propriété des instruments de travail, qui représente la liberté de l'ouvrier, n'est plus possible que sous forme collective... Il n'y a d'alternative qu'entre la société coopérative des travailleurs ou la misère dans la servitude, car le salariat est servitude. »

On dira que cette solution n'est pas neuve : c'est simplement le retour à l'idéal du socialisme français de 1848, le salariat aboli par l'installation de la république dans l'atelier. Il est vrai que ce socialisme et son programme sont assez discrédités. Il a été éclipsé par le socialisme allemand, mais qui peut savoir si sa défaite est définitive et si demain il ne prendra pas sa revanche ? Car enfin cet idéal ne périra jamais. Si, comme le dit Kant, ce qu'il y a de meilleur en ce monde c'est une bonne volonté, à plus forte raison est-on en droit de dire que ce qu'il y a de meilleur en fait de solu-

Digitized by Google

tion sociale c'est l'association des bonnes volontés. Or l'association coopérative n'est pas autre chose.

D'ailleurs si Secrétan, par sa foi dans l'association ouvrière, se rattachait au vieux socialisme français, si généreux et si humanitaire, il s'en séparait pourtant en ce qu'il voulait maintenir non seulement la propriété mais la concurrence : celle-ci lui apparaissant comme la condition essentielle de la liberté économique. Au contraire, pour Saint-Simon, pour Fourier, pour Louis Blanc, comme aussi pour le socialiste anglais Owen, l'association était l'antithèse de la concurrence, celle-ci devant être supprimée par celle-là. Et il semble que le principe de la solidarité aurait dû conduire Secrétan à la même conclusion, mais il n'en fut rien, ce qui montre bien qu'il était au fond plus individualiste que solidariste.

En voici d'ailleurs une autre preuve. A la date à laquelle Secrétan se tourna vers les questions sociales, à partir de 1885, une petite école sociale se constituait en France, connue depuis sous le nom d'Ecole de Nîmes, ce qui indique assez sa modeste origine. Elle se donnait pour tâche de reprendre et de développer, en tenant compte des leçons de l'expérience, à la fois le programme du vieux socialisme associationiste de France et celui des pionniers de Rochdale d'Angleterre. Elle trouva en la personne de Secrétan non seulement un ami mais un disciple, et c'était chose touchante de voir ce vénérable philosophe venir demander à la jeune Ecole de Nîmes des directions. Il écrivait à l'un de ses fondateurs, en 1889 : « Disciple zélé, néophyte brûlant de servir, il me semble que rien n'est plus urgent que l'établissement d'un credo coopératif, d'un programme uniforme que nous nous appliquerions tous à recommander sans excentricités ni variantes. » Seulement il y avait une pierre d'achoppement. L'Ecole de Nîmes met sa confiance, pour l'émancipation de la classe ouvrière, dans les associations coopératives de consommation plutôt que dans celles de production : elle croit que celles-ci, si elles restent seules et

Digitized by Google

autonomes, seront impuissantes à transformer l'organisation économique et ne pourront tout au plus que faire sortir un petit nombre d'individus des rangs du salariat. Au contraire, si les associations de production se mettent au service des consommateurs organisés, elles pourront permettre à ceux-ci et à elles-mêmes de se libérer des services des entrepreneurs et de l'onéreux tribut qu'ils perçoivent sous la forme de profit. Mais cette perspective inquiétait Secrétan parce qu'elle lui paraissait se rapprocher trop du collectivisme, parce que dans cette société, gouvernée par la masse des consommateurs, il ne lui semblait pas que des garanties suffisantes fussent assurées à la liberté du travail et à l'initiative individuelle. Il écrivait dans une lettre privée : « L'ouvrier d'aujourd'hui offre son travail aux patrons, allant chercher de l'ouvrage là où l'on peut avoir besoin de lui. Avec quelque aide et quelque avance il peut entreprendre quelque chose pour son compte... Il peut aussi mourir de faim : question de l'assistance. Mais quand la grande société [de consommation] aura un atelier, il ne restera plus que cette dernière ressource [l'assistance] au vieux sociétaire et même au sociétaire dont le concours ne sera pas indispensable à la production la plus économique. »

Ce n'est pas le lieu d'entrer ici dans cette querelle : nous ne l'avons indiquée que pour mettre en relief la sollicitude de Secrétan à l'égard de la liberté individuelle et son émoi dès qu'il la croyait menacée.

D'ailleurs, à défaut de l'association de production, il se serait contenté de la participation aux bénéfices qui est déjà une association partielle entre le travail et le capital et peut acheminer vers le stade supérieur où le capital devient le salarié du travail.

Secrétan était même encore plus porté vers la participation aux bénéfices que vers l'association ouvrière de production parce qu'en somme c'est aux patrons, aux bourgeois, aux classes moyennes, qu'il adressait ses appels, beaucoup plus qu'à la classe ouvrière. Car c'est de ceux-là

Digitized by Google

et non de ceux-ci que devait venir le salut. « Ces classes tiennent en leurs mains le sort de la société tout entière. » Nous voilà loin de la maxime des socialistes et syndicalistes : l'émancipation du travailleur ne peut être que l'œuvre des travailleurs eux-mêmes ! C'est parce que ceux-ci sont des révolutionnaires tandis que Secrétan est surtout un chrétien qui pèse les devoirs plutôt que les droits et se préoccupe plutôt des responsabilités que des revendications. Ce n'est pas à ceux qui sont les victimes de l'ordre de choses actuel qu'il incombe de le changer, mais à ceux qui en sont les auteurs et les complices : « Il n'existe aucun moyen de conjurer durablement le péril social résultant des conditions du travail et de la propriété dont l'application n'exige préalablement une réforme morale sérieuse et profonde dans les classes autrefois dirigeantes qui sont encore en possession de la culture et de la fortune... Le besoin qui résume et renferme tous nos besoins c'est une réforme morale de la société dans son ensemble, à commencer par les classes favorisées. »

C'est pourquoi la participation aux bénéfices lui apparaissait comme le meilleur et le plus simple moyen pour ceux qui représentent la classe dirigeante, pour les chefs de l'industrie, d'acquitter leur dette envers leurs compagnons de travail. Je l'ai entendu moi-même répondre, avec l'ardeur qui donnait à sa conversation un accent inoubliable, aux critiques qu'on faisait valoir contre cette institution. Il eût certainement suivi avec la plus vive sympathie les expérimentations récentes qui tendent à rajeunir la participation aux bénéfices en la transformant en actionnariat ouvrier — mais il n'aurait pu, sans donner un démenti à toutes ses convictions, approuver les projets de loi qui tendraient à rendre la participation obligatoire dans certaines industries.

La participation et l'association de production n'épuisaient pas pour lui d'ailleurs le programme des réformes désirables. Nous avons déjà parlé de ses opinions sur la propriété foncière qui allaient jusqu'au rachat de la terre

Digitized by Google

par l'Etat à l'effet de transformer les prolétaires ruraux en petits propriétaires ou fermiers à longs baux — à peu près ce qu'ont réalisé les récentes lois anglaises sur les *small holdings*.

Il faut y ajouter quelques velléités de limiter le droit d'hériter, limitation qui pourrait se justifier par le fait que toute fortune, et surtout les grandes fortunes, pour une grande part sinon en totalité, sont dues moins à des facteurs personnels qu'aux circonstances, aux conjonctures, à la chance, c'est-à-dire à des causes sociales. Et si la justice consiste à rendre à chacun le sien, *cuique suum,* n'est-il pas juste de rendre à la Société la part de richesse qu'elle a créée ? Toutefois, il est à croire que Secrétan se fût contenté, pour la part revenant à l'Etat, d'un impôt progressif sur les héritages, mesure déjà en vigueur dans maints pays.

*
* *

Mais la réforme qui tenait le plus à cœur à Secrétan, et sans laquelle toutes les autres devaient rester inefficaces, c'était la réforme morale, et ce n'est point assez de dire morale, il disait : chrétienne. Il fut un des premiers et des plus fervents adhérents du mouvement chrétien-social qui s'organisait précisément à la date à laquelle Secrétan publiait ses *Etudes sociales,* à Genève par l'initiative de Frédéric Necker, en France sous la direction de M. de Boyve. Il participa à leurs congrès, notamment au Congrès de Montbéliard, en 1890, où sa grande figure de patriarche, avec les épaules et la barbe de Moïse, fit sensation. Il protesta même contre les conclusions du rapport du pasteur Minault (cet admirable apôtre qui devait périr assassiné comme missionnaire à Madagascar) sur l'assistance obligatoire : fidèle à ses principes, il ne perdit pas l'occasion d'exprimer « toute son antipathie » pour l'assistance venant de l'Etat.

*
* *

Il serait exagéré et presque offensant pour la mémoire d'un homme aussi sincère que Secrétan, de chercher à

Digitized by Google

prouver qu'il a apporté dans l'Economie Sociale des vues nouvelles. Il s'est fait par ailleurs une assez grande place comme philosophe et moraliste chrétien sans qu'il soit besoin, par une fiction pieuse, d'ajouter à ces titres incontestés d'autres de moindre valeur. Mais du moins, par la fougue juvénile avec laquelle ce grand vieillard s'est rallié aux doctrines de la coopération, de la solidarité et du christianisme social, il aura rassuré et fortifié la génération nouvelle qui hésitait à s'engager dans ces voies. Il y a quelque trente ans, il y eut dans l'enseignement de l'économie politique, de la science classique jusqu'alors cristallisée en dures lois, une transformation que j'appelai alors le grand dégel. Secrétan aura été un des rayons du soleil printanier qui fit fondre la glace. J'ai été un de ceux qu'il a réchauffés, et je remercie la *Revue de théologie et de philosophie* de m'avoir donné l'occasion d'apporter à sa mémoire un témoignage personnel et reconnaissant.

Charles Gide.

Digitized by Google

LA MORALE DE CH. SECRÉTAN (1)

I. RÔLE DE LA MORALE DANS LE SYSTÈME

« La perfection de la vie est le but dernier de tous les travaux de la pensée .»— En écrivant ces mots, Secrétan faisait bien prévoir que la morale serait toujours au cœur même de sa philosophie. Et, en effet, il n'y a pas un de ses livres qui n'en traite, pas un qu'elle n'inspire. Il est vrai qu'il a longtemps attendu pour prendre comme objet d'un ouvrage spécial *Le principe de la morale* (1883) ; mais, quarante ans plus tôt, son grand'œuvre de jeunesse, *La philosophie de la liberté*, ne se donnait-il pas pour être la première partie d'un cours de morale : un essai de bâtir une métaphysique d'où l'éthique se pût déduire ? « La morale, disait alors l'auteur, est l'art de régler l'activité libre de l'homme... Comme tout art, elle suppose avant elle une science :... celle du but de la vie... Nous n'aurons l'idée de nous-mêmes et du monde que si nous connaissons l'auteur du monde et notre auteur », en d'autres termes, « le principe absolu » ; il nous faut donc posséder une « philosophie première », si nous voulons pouvoir mettre la morale « à sa place dans l'organisme de la science » : la traiter comme « un corollaire de la métaphysique ».

Lorsqu'il parlait ainsi, le jeune philosophe pensait pouvoir atteindre le premier principe au moyen de la dialectique et

(1) A voir les articles insérés par M. Joseph Duproix dans cette *Revue* en 1900, et publiés la même année en brochure sous ce titre : *Charles Secrétan et la philosophie kantienne.*

Digitized by Google

démontrer, par une analyse exhaustive des idées d'être et de cause, que ce premier principe est « liberté absolue » (1). Il ne tarda pas beaucoup, semble-t-il, à concevoir des doutes touchant un tel procédé. En effet, dès 1857, dans la préface des *Recherches de la méthode*, Secrétan confesse qu'en raison du critère qui est le sien et auquel il veut obéir plus exactement désormais, maint passage de la *Philosophie de la liberté* demanderait à être modifié ou relégué dans le domaine des probabilités relatives. Enfin, dans la préface du *Principe de la morale*, nous ne l'entendons pas seulement confesser que la philosophie la mieux conduite ne saurait jamais aboutir « qu'à la croyance : elle persuade et ne démontre pas »; nous le voyons proclamer en outre que, si le fond de sa pensée « n'a pas beaucoup varié » depuis les jours de sa jeunesse, « le plan de la recherche » a complètement changé pour lui : il ne prétend plus à s'élancer d'un bond jusqu'au sommet de la théologie, pour éclairer de là toutes choses ; il ne songe qu'à consulter de son mieux « la conscience et l'expérience pour découvrir la vérité morale concrète », puis, « s'il se peut », conclure par voie d'inférences « de la vérité morale à la vérité théologique ».

Pour important que fût ce changement de front, il ne pouvait guère ajouter au rôle capital que la préoccupation morale avait toujours tenu dans l'esprit de Secrétan ; et, d'autre part, s'il a modifié, il n'a point affaibli la relation que le philosophe de Lausanne avait aperçue dès l'abord entre l'éthique et la métaphysique.

a) Quant au premier point : du commencement de sa carrière jusqu'au terme, Secrétan se montre résolu à n'accepter aucune

(1) Il est à remarquer que, par cette notion même de la liberté absolue, Secrétan ferme aussitôt à la philosophie la voie des spéculations abstraites, pour l'adresser à l'observation des réalités. En effet : L'absolue liberté, acceptée « sur la foi de la logique », reste « incompréhensible » ; ce n'est point une idée, une connaissance, c'est une limite, « l'extrême limite de nos pensées » ; on n'en saurait rien déduire positivement, mais grande est sa portée « critique », car elle entraine « la destruction de la métaphysique a priori ». Pour savoir ce qu'est devenue et ce qu'a fait l'absolue liberté, nous n'avons d'autre ressource que d'étudier ses œuvres en nous-mêmes et dans le monde. — Oublier ces déclarations, déjà nettement formulées dans la *Philosophie de la liberté*, conduirait à se méprendre sur l'inspiration essentielle du système.

Digitized by Google

théorie qui serait inconciliable avec la réalité de l'obligation morale ; il ne le veut pas, parce qu'il sait qu'il ne le doit pas. N'est-ce pas au nom de ce principe que déjà dans la *Philosophie de Leibnitz*, — jetant un défi à la puissante tradition déterministe — il proclamait avec enthousiasme ce mot de « liberté », devant lequel tant de philosophes « ont reculé », dit-il, mais auquel il se promet d'être fidèle jusqu'au bout, fallût-il pour cela « révolutionner la pensée,... renverser les systèmes et bouleverser les méthodes ? »

Et c'est bien, en effet, à la hauteur d'une méthode que Secrétan prétend élever le respect de la conscience morale. D'abord, remarque-t-il, on ne saurait donner une base plus solide à nos connaissances : « la première vérité certaine est morale ; c'est la valeur absolue de la morale elle-même... A l'évidence, la conscience unit l'autorité ;... nous ne saurions obtenir un plus haut degré de certitude. » Mais ce n'est pas tout ; le critère dont nous sommes investis de la sorte n'a pas seulement une portée négative, éliminatoire : « le critère moral nous enseigne aussi ce que nous devons croire », nous sommes tenus d'affirmer tout ce qui découle positivement de l'idée du bien, soit dans l'ordre des « jugements moraux proprement dits », soit aussi « dans la sphère spéculative ». Voilà, dit-il, en opposition à la méthode « purement intellectuelle », la vraie méthode, « la méthode morale, qui voit dans la conscience l'instrument le plus puissant dans la recherche de la vérité, parce qu'elle considère la connaissance elle-même comme un moyen pour la réalisation pratique de la vérité, pour l'avancement du bien moral, pour la satisfaction de la conscience ».

Quelque accentuée que soit cette note, et avec quelque persistance qu'on l'entende retentir dans toute l'œuvre de Secrétan, il faut se garder de l'interpréter en un sens exclusif et excessif, comme si le philosophe de Lausanne nourrissait la prétention de tout tirer de la conscience morale, à l'instar de Fichte extrayant tout du moi par déduction. Dans l'ouvrage même auquel nous avons emprunté nos dernières citations *(Recherches de la méthode)* on peut relever les remarques suivantes : « La conscience morale n'est pas la seule fonction par laquelle notre âme arrive à la vérité ; mais c'est elle qui nous donne les vérités les plus importantes.... L'observation, la dia-

Digitized by Google

lectique, la conscience... sont les guides aux conseils desquels doit être constamment attentif celui qui cherche. Leur harmonie est le secret de la méthode. » Et l'on sait comment dans le *Précis de philosophie*, qui est « en son ensemble l'ébauche d'une preuve de l'existence de Dieu », Secrétan utilise pour arriver à son but trois voies parallèles : l'étude des lois de la pensée et celle de l'esthétique venant collaborer avec la preuve tirée de l'ordre moral.

b) Pour le second point, à savoir les rapports de la morale avec la métaphysique : renoncer, comme il le fit rapidement, à donner pour prélude nécessaire à l'éthique une théorie rationnelle du premier principe, n'a nullement entraîné Secrétan à professer l'indépendance de la morale, — si l'on entend par là l'indifférence où elle pourrait se tenir à l'égard de la spéculation. « Pour donner une règle à notre conduite, attendrons-nous l'achèvement d'une science impossible ? — Non,... nous ne subordonnerons point la morale à la métaphysique » : cela est bien entendu. Mais il n'en résulte pas que la morale doive rester sans relations avec la métaphysique, ou même qu'il lui soit possible de s'achever sans y atteindre. Ainsi qu'il a été vu tout à l'heure quand nous traitions de la méthode, la morale est capable de fournir des inférences théoriques (1) ; il y a plus, la morale est contrainte d'aboutir à la métaphysique : « La morale... possède bien un commencement scientifique indépendant, mais elle ne saurait se développer sans toucher à tout le reste... Pour concevoir sa place et son rôle dans l'ensemble, l'agent moral est obligé de se faire une opinion sur la nature de cet ensemble, et de trancher ainsi pour lui-même des problèmes que la science n'a pas résolus... La philosophie subsistera [donc], parce qu'elle est nécessaire à la morale, et la morale nécessaire à l'humanité. Mais la morale fonde la philosophie théorique plutôt qu'elle n'en est fondée. »

On verra, dans les paragraphes qui vont suivre, que le lien qui existe entre la métaphysique et la morale a chez cette dernière un double point d'attache. D'une part, pour déterminer la matière du devoir, il est indispensable d'adopter une certaine

(1) C'est ce que Secrétan a toujours engagé les théologiens à considérer et il n'a cessé lui-même de cultiver ce domaine.

Digitized by Google

« anthropologie », donc une certaine « métaphysique ». D'autre part, et tout d'abord, il faut au sentiment d'obligation lui-même une « justification théorique » ou, pour parler d'une façon plus exacte : comme nous ne saurions pratiquement renoncer à tenir pour sacré le verdict de notre conscience, il nous faut nous assurer une conception du monde qui, basée sur « l'idée morale », et « faisant droit à la liberté » son inséparable corollaire, parvienne à concilier ce « droit » avec le « fait » ; car notre être a besoin d'unité, et nous ne saurions nous satisfaire « d'un antagonisme définitif entre la pensée et la vie, d'une opposition ou d'une séparation radicale entre la théorie et la pratique ».

II. NATURE PSYCHOLOGIQUE DE LA CONSCIENCE

Mais avant d'accompagner le philosophe dans la double recherche que lui impose son programme, examinons d'abord comment il se représente la nature de cette conscience morale, au verdict de laquelle s'attache une si grande importance.

« La conscience morale, écrit-il, est un fait à part, irréductible, absolu. C'est une voix intérieure qui nous dit : tu dois » ; ...et ses « déclarations, qui se font obéir quelquefois, persistent sous la forme de remords quand nous n'en avons pas tenu compte ». Cette « conscience du bien et du mal est un attribut de l'humanité ». Son action s'atteste, hors de nous, par l'existence de cette vie sociale, de cette civilisation, qui sans elle ne se fussent jamais produites ; en nous-même elle s'affirme avec « un caractère d'autorité absolue », comme un élément « si essentiel de notre nature » que « je ne saurais reconnaître mon semblable chez un être intelligent auquel la distinction du bien et du mal serait étrangère » : du moins ne pourrais-je voir en lui qu'un « homme incomplet », ainsi qu'en un autre domaine il existe, par exemple, des aveugles, ce qui n'empêche point que la vue ne soit un des caractères essentiels de l'humanité.

On parle couramment du « sentiment » du devoir, du « sentiment » de l'obligation, — et Secrétan obéit à cet usage ; — il nous avertit toutefois que, né d'un malentendu dont on aura plus loin l'occasion d'expliquer l'origine, un tel langage en

Digitized by Google

réalité n'est pas exact. L'obligation n'est point, en nous, l'objet d'un sentiment, mais d'une « certitude ». Cette « certitude, immédiate et comme instinctive, de l'existence d'une obligation... est le témoignage que la raison se rend à elle-même dans notre esprit ».

La formule que nous venons de transcrire nous amène à nous demander ce que Ch. Secrétan appelle « raison » et, d'une façon plus générale, comment il conçoit la constitution de l'être humain, comment il se représente les rapports qui existent entre ses facultés diverses.

Pour Secrétan, « le fondement de notre vie spirituelle est volonté; ce qui est proprement *nous* en nous, c'est notre volonté; toutes nos facultés, tous nos organes, sont les organes, les facultés de notre volonté... On pourait définir l'esprit humain: une volonté intelligente et sensible », ou plutôt: sensible et intelligente, si l'on tient à respecter l'ordre chronologique; car « le sentiment est la première forme de la vie consciente, et tout ce qui est en nous en germe apparaît d'abord comme sentiment ». Du reste, cette volonté qui nous constitue n'est point un vouloir vide et sans but; notre être, en effet, a reçu — on dira bientôt d'où — une nature, un programme, un mot d'ordre; bref, il est affecté de lois qui s'affirment dans chacune des sphères où il lui est donné de se déployer: sentiment, intelligence, action. L'ensemble de ces lois, disons mieux, le principe générateur de toutes ces lois est ce que nous pouvons appeler « la raison », en prenant ce mot au sens objectif, — comme c'était le cas, par exemple, dans la phrase citée plus haut; — et il faut ajouter que ce qu'affirme et prescrit cette « raison », c'est, en toutes choses, l'unité, l'ordre, le bien: elle proclame que l'être véritable ne saurait manquer d'être infini, absolu, parfait. (1)

(1) Notons encore cette définition donnée dans *Civilisation et croyance*: « La raison, qui n'est pas du tout la logique abstraite, la raison qui n'est, en vérité, suivant l'admirable explication d'Aristote, que l'idée, l'instinct secret de la perfection, c'est-à-dire l'ineffable attrait exercé sur notre nature par la perfection réelle, la raison n'accorde la capacité d'exister par lui-même qu'à l'être infini. C'est dans cette affirmation que la raison en nous se constitue en percevant son identité foncière avec la raison universelle ».

Digitized by Google

En un autre sens, — subjectif, dirons-nous, ou psychologique, — la « raison » désigne sous la plume de Secrétan « cette activité par laquelle l'esprit [humain] se rend compte de ses propres lois ». Nous la voyons fonctionner, cette raison, dans le domaine théorique, où elle apparaît comme « l'intelligence tournée sur ses propres lois, sur le nécessaire et l'universel », procurant de cette façon l'un des éléments essentiels à notre savoir : « la connaissance a priori ». Puissance à la fois « la plus intime et la plus élevée de l'intelligence », la raison la pousse à tenter de « comprendre », c'est-à-dire, suivant l'étimologie de ce mot, de « lier les faits, de saisir leurs rapports, leur unité, leur principe ». C'est à la raison aussi que ressortissent les jugements esthétiques : « le goût, qui les suggère,... n'est que la raison appliquée aux choses des sens ». La conscience morale enfin « n'est pas une faculté particulière, mais un aspect, un côté, une application de la raison... La conscience morale n'est que la raison appliquée à la volonté, appliquée à la liberté : — la raison, c'est-à-dire la connaissance de ce qu'il y a d'essentiel et de permanent en nous. Ce qu'elle établit absolument, c'est que la liberté [notre liberté] a une loi, qu'il y a pour elle un ordre et qu'il est mal d'enfreindre cet ordre... La conscience est le caractère obligatoire de la raison ».

Dès la rédaction du *Précis*, c'est-à-dire dès 1862 — pour ne pas remonter plus haut, — Secrétan professait ainsi, nettement, que « c'est la même raison qui dans le domaine de la théorie s'exprime par la nécessité de croire [au témoignage de nos facultés intellectuelles] et dans la pratique par l'obligation d'agir ; et cette nécessité de reconnaître l'évidence ressemble, disait-il, à une obligation morale [ou vice-versa] bien plus qu'on ne l'imagine d'ordinaire ». Ce n'est donc pas sans quelque étonnement que nous voyons le philosophe de Lausanne écrire à Renouvier, le 1er février 1873, alors qu'il prépare sa conférence sur *La conscience* : « Ce petit travail m'a suggéré des idées nouvelles pour moi — sans l'être d'ailleurs (Clarke, Wollaston, etc.) — sur l'identité essentielle de la raison théorique et de la raison pratique, conséquence nécessaire de l'indéfinissable, mais incontestable unité de l'esprit humain ». Le produit de ces réflexions, que le cadre de sa conférence ne lui permettait pas d'exposer alors, sur « l'identité foncière de la

Digitized by Google

raison dans la science et dans la pratique », se manifeste quelques années plus tard dans le *Principe de la morale*, où nous voyons en effet Secrétan citer les deux auteurs susmentionnés ; mais on a pu constater par ce qui précède qu'il n'avait point attendu jusqu'alors pour admettre et pour enseigner l'identité dont il s'agit.

III. CARACTÈRE RELIGIEUX DE L'OBLIGATION

Ces analyses, si elles marquent bien la place de la conscience morale dans l'ensemble de notre vie spirituelle, n'en épuisent pas la nature, n'en expliquent pas le caractère distinctif. Il reste à chercher d'où provient en nous ce sentiment de l'obligation dont nous avons seulement indiqué le siège.

Maintes tentatives ont été faites pour ramener la conscience à n'être qu'un résultat de certaines contingences psychologiques ou sociales ; et l'on prétendait du même coup fonder la morale sur de simples données empiriques, telles que le naturel désir de sympathie ou, plus généralement, le mobile de l'intérêt. Secrétan, à plusieurs reprises, examine ces systèmes pour en démontrer l'insuffisance. Il établit qu'un eudémonisme strictement empirique, s'il voulait rester conséquent, se bornerait à dire, « à l'indicatif » : chacun prend son plaisir où il le trouve. « Tout impératif, tout conseil même lui est interdit. » On ne saurait « tirer des faits un droit qui s'élève contre les faits, qui les juge et qui prétend les régir... De la combinaison d'éléments dont aucun n'a droit sur nous (instincts et penchants dépourvus de valeur morale), il ne saurait sortir une autorité légitime : $0 \times 0 = 0$ ».

Quant à ceux qui, reconnaissant l'impuissance de l'empirisme, recourent au rationalisme pur, en pensant qu'il suffira pour fonder l'obligation, Secrétan estime qu'ils opèrent inconsciemment un escamotage : leur système, en effet, ne peut fonctionner qu'à la condition de faire « rentrer de nuit en contrebande la marchandise ostensiblement repoussée le matin à la douane ». Ils prétendent avoir tout dit en faisant remarquer qu'il est « logique » d'accorder au prochain ce qu'on réclame pour soi-

Digitized by Google

même ; mais, ce qu'il s'agirait d'établir, c'est qu'il est « obligatoire » d'obéir à cette logique-là.

Il faut donc creuser plus profond. Et voici à quoi, pour sa part, aboutit Secrétan. — Notre liberté est « affectée d'une loi » ; or on ne peut admettre l'existence d'une loi « sans une volonté pour l'édicter et la soutenir » : on ne saurait s'imaginer « une pure pensée, qui n'est pas la pensée d'un esprit... Si nous sommes réellement obligés, c'est envers quelqu'un ». Dira-t-on que « ce quelqu'un c'est nous-même ?... que l'obligation qui s'impose à l'homme... n'est pas autre chose, après tout, que le fond de sa propre nature ? » — C'est bien ainsi que je l'entends, répond Secrétan ; mais il reste à comprendre pourquoi le fond de ma propre nature se présente à moi comme un devoir à accomplir. Si « la conscience m'oblige envers moi-même », c'est donc qu'il « y a en moi des fonctions d'inégale dignité : il y a une partie de moi-même envers laquelle une autre est obligée ; et cette partie obligée c'est le vrai *moi*, l'être libre, l'être responsable, la volonté [consciente]. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il y a en moi quelqu'un de plus grand que le moi ». Ou, pour exprimer la même chose en d'autres termes : oui, sans doute, « l'agent moral ne peut être obligé que par lui-même ; mais cette action interne... il faut qu'elle soit l'expression d'une loi supérieure et par conséquent d'une volonté supérieure au caprice individuel ; autrement le devoir cesserait d'exister lorsqu'il cesserait d'être obéi, ou tout au moins d'être entendu ». (1) Bref, accorder que « la conscience astreint véritablement », c'est reconnaître en elle « la révélation de l'ordre éternel » ; c'est constater que je ne suis ni un être indépendant, doué du droit de mener mon existence au gré de ma fantaisie, ni le produit fatal des forces inconscientes, mais « une créature ». Et comment appeler ce pouvoir créateur, qui est une volonté morale, — puisqu'en me faisant surgir à l'existence et en m'y maintenant, il a imprimé au fond de mon être et ne cesse

(1) « L'autonomie de la volonté, que réclament d'illustres moralistes, est une véritable hallucination... Comment la loi morale établit-elle l'autonomie de ma volonté quand je la méconnais, quand je la brave ? Il faut au moins reconnaître en moi deux volontés, et deux volontés capables de se contredire... Mais alors qu'a-t-on gagné, et comment s'est-on débarrassé de cette théologie qu'il semblait si pressant d'éliminer ? »

Digitized by Google

d'y confirmer la loi du devoir : me révélant ainsi que « l'ordre éternel » a « le bien » pour objet suprême ? — Il n'y a qu'un nom pour le désigner : celui de Dieu. « Toute morale est religieuse, à son insu peut-être, et malgré qu'elle en ait... Croire au devoir, c'est croire en Dieu. » Parler de la sorte c'est « tout simplement constater [et déclarer véridique, sacré, indiscutable] le sentiment intime d'une obligation » que toutes les morales supposent, en définitive, sans en excepter celles qui le nient. « Hors de la création il est impossible d'expliquer le fait de la conscience sans le dénaturer d'une manière ou d'une autre. »

IV. CONCILIATION DU CARACTÈRE RELIGIEUX DE L'OBLIGATION MORALE AVEC LE FAIT DE L'ÉVOLUTION

Avant d'aller plus loin, il est indispensable de considérer une circonstance qui peut sembler nous interdire d'interpréter ainsi le verdict de la conscience comme une révélation divine, et peut-être même de lui attribuer un caractère rationnel : je veux parler du fait que les hommes ne sont point unanimes dans leurs appréciations concernant le caractère moral ou immoral de telle ou telle coutume, de tel ou tel acte.

Quelque incontestable que soit la chose, on aurait tort, déclare Secrétan, d'en conclure que les appréciations dont il s'agit, ressortissent à un *sens moral*, comme on dit trop souvent, — sans réfléchir à la conséquence inadmissible qu'implique un tel langage : à savoir que ces appréciations constitueraient de simples opinions individuelles, aussi indiscutables que le sont les goûts en matière de plaisir, opinions et goûts qui peuvent changer sous l'influence de l'habitude, si bien que « l'acte que nous réputions criminel en vertu de la répulsion qu'il nous inspirait, cessera de l'être du moment où il ne nous répugnera plus ». Non ; les appréciations morales sont des « jugements », auxquels « nous attribuons une portée universelle » et que nous émettons selon certaines « règles générales », se rattachant elles-mêmes à un « principe », à une « idée du bien », qui est présente dans l'esprit et qui y agit effectivement alors même que l'esprit n'en a pas une connaissance assez nette

Digitized by Google

pour la pouvoir formuler. Mais, comme ces jugements moraux sont habituellement accompagnés d'un sentiment de répulsion pour ce que nous estimons mauvais et d'approbation pour ce que nous pensons être bon; comme ce sentiment est parfois très vif, tandis que le jugement moral est souvent obscur en sa déduction; comme enfin le sentiment persiste, tandis que le jugement a été plus ou moins instantané, — on comprend qu'une psychologie superficielle, telle que celle d'où procède le langage courant, ait attribué l'hégémonie au sentiment, tandis qu'en réalité « son rôle, tout apparent qu'il soit, n'est qu'accessoire », et que, loin de juger une chose bonne parce qu'elle nous plaît, « nous devons apprendre à trouver notre plaisir dans ce que la raison nous dit être bien ».

Notre thèse, que « les vérités morales sont éternelles, universelles et nécessaires dans leur principe, aussi bien que les vérités logiques et mathématiques », se concilie parfaitement avec le fait que les appréciations morales ne sont point unanimes parmi les humains. « L'esprit trouve ces vérités en rentrant en lui-même »; mais il ne les trouve pas du premier coup, ni sans peine, ni toutes à la fois. Ainsi en va-t-il — sans que nul ne s'en étonne — pour d'autres classes de connaissances, dont la raison aussi est la source : par exemple, « chacun ne sait pas, mais chacun peut apprendre que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits ».

« La conscience n'est pas un code écrit en articles formels en toute âme humaine »; elle est « une faculté », c'est-à-dire une fonction d'un être vivant, qui doit s'exercer et se développer. Pourquoi la raison sous cet aspect-là serait-elle soustraite, plus qu'elle ne l'est à d'autres égards, à « la loi du développement »? Elle est appelée à s'instruire en chacun de nous, non pas seulement par la réflexion, mais plus encore par l'obéissance, car « la conscience morale s'aiguise lorsqu'on la cultive et la respecte,... et la vérité morale se dévoile progressivement à ceux qui pratiquent avec fidélité le devoir tel qu'ils l'ont compris ». Ajoutons qu'ici, comme en tout autre domaine, l'individu se trouve dans la dépendance des hommes qui l'entourent et de ceux qui l'ont précédé : « la connaissance du bien et du mal s'élabore au sein de la société » au cours de l'histoire. Et si chacun, encore ici comme partout, a quelque part d'initia-

Digitized by Google

tive, en sorte qu'il lui est possible de s'affranchir plus ou moins, soit en bien soit en mal, du sentiment public ; si l'on voit même surgir parfois — ainsi que des « génies » dans l'ordre intellectuel — des « saints » dans l'ordre moral, qui y font des découvertes et y ouvrent des voies nouvelles ; il reste vrai néanmoins qu'en somme « la *loi morale* que la conscience de chaque individu lui prescrit de suivre, n'est guère autre chose que la coutume du pays reproduite à l'intérieur, tantôt dans son intégrité, tantôt plus ou moins idéalisée et corrigée par la réflexion ».

Il est intéressant de remarquer à ce propos — et notre philosophe ne s'en fait pas faute — que, si la pratique effective « diffère beaucoup d'un homme à l'autre dans le même temps et dans le même lieu, les opinions avouées n'y diffèrent pas sensiblement... Il existe dans tout groupe humain une morale populaire, qui est tout ensemble l'effet et la cause des institutions, et qui forme pour ainsi dire l'âme de la société... Cette morale se nuance singulièrement en passant d'une couche sociale à l'autre » ; elle varie profondément quand on change d'époque, de continent, de religion. Mais, à part quelques affectations exceptionnelles, on s'aperçoit que les divers systèmes d'éthique nés au sein d'une même civilisation, quelque variés ou même opposés que soient les principes dont ils prétendent dériver, tombent à peu près d'accord pour recommander ou interdire les mêmes choses ; « l'idéal de conduite varie bien plutôt suivant les siècles que suivant les écoles : ...notre morale de l'intérêt ressemble bien plus à notre morale du devoir qu'à l'eudémonisme d'Epicure ».

Les considérations qui précèdent montrent qu'il n'y a pas incompatibilité réelle entre l'autorité absolue que nous accordons à la conscience et le fait que les jugements moraux ne sont point infaillibles, mais soumis à transformation. Au fond, la conscience ne nous ordonne rien d'autre que d'obéir à la raison, — et cet ordre est immuable autant que péremptoire ; — mais ce n'est que peu à peu que notre raison discerne le vrai bien. Sans être capable de nous le révéler immédiatement ni constamment dans toute son étendue et toute sa pureté, notre conscience n'en reste pas moins toujours « un tribunal sans appel pour chacun de nous » : à bon droit elle exige que nous

Digitized by Google

fassions, à toute heure, ce qu'au moment d'agir nous pensons être notre devoir.

Pas plus qu'elles n'en contredisent le caractère rationnel, les variations du jugement moral et ses imperfections ne donnent un démenti à l'origine divine de la conscience. Nous avons interprété la voix du devoir comme révélant que « Dieu est en moi », qui m'affirme ainsi sa volonté souveraine : « à la clarté de la conscience... je constate le mystère de la [de ma] création ». Il suffit de scruter la portée de ce dernier terme pour apercevoir que, loin qu'il contredise à la pensée d'un développement successif — avec des commencements imparfaits, des lenteurs et même la possibilité d'erreurs, de chutes, de reculs, — les deux choses s'appellent l'une l'autre. Créer, — au moins quand il s'agit d'un être moral et libre (or n'est-ce pas la seule création proprement dite, la seule par laquelle surgisse vraiment un nouvel être, distinct de celui qui l'appelle à l'existence ?) — c'est bien autre chose que fabriquer un objet, auquel l'artisan peut et doit donner d'emblée toute la perfection dont il est susceptible. On trouverait une analogie plus prochaine, quoique fort approximative encore, entre l'acte de créer et celui d'engendrer ; comme la plante et l'animal mettent leurs descendants au monde non point à l'état adulte, mais sous la forme d'une graine, d'un œuf ou d'un petit, qui devra par son action propre déployer la force initiale et réaliser le type spécifique qu'il a reçus « en puissance », de même (à certains égards) le créateur, au lieu de fabriquer un être moral, ce qui est contradictoire et par conséquent impossible, se borne à en poser le germe, et il appelle cette créature, tout embryonnaire encore, à se faire elle-même, en voulant être comme elle doit le vouloir. Cet « appel » intérieur en quoi consiste notre création d'êtres libres, voilà ce qu'est la conscience ; cette « raison qui dicte des lois à notre volonté... c'est en dernière analyse la volonté de Dieu qui nous constitue ; ...raison pour nous, volonté en Dieu, la loi que la conscience révèle est l'acte même de Dieu qui constitue la substance et le fond de notre être ; ...notre nature essentielle et le commandement de Dieu se confondent nécessairement dans le système [de la création], si on le prend au sérieux ».

Et s'il en est ainsi, quoi d'étonnant que la conscience du devoir ait son « histoire », dont il est loisible à la science de

Digitized by Google

rechercher les traces ? Non seulement, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, la raison pratique s'est éclairée au cours des âges, les jugements moraux sont allés et vont encore en se transformant ; mais, comme chaque enfant des hommes débute par une phase d'existence animale d'où la vie rationnelle et morale n'émerge qu'après coup, il est fort possible, il est même probable que, pour notre race en son ensemble, les origines de la moralité ont eu aussi à se dégager d'une animalité préalable. Eh ! bien, à quelque moment et de quelque façon qu'il ait eu lieu, cet « avènement de la conscience se confond — dirons-nous — avec l'avènement de l'humanité » au sens réel de ce mot : « la véritable création de l'homme dans la nature, c'est l'apparition de la conscience » morale. Et depuis lors, en dépit des variations auxquelles cette conscience est sujette, « la loi morale est bien le commandement de Dieu, qui s'écrit dans l'humanité à mesure que l'humanité se réalise » ; il y a bien là « une révélation divine », — quoique « soumise à la condition du progrès et de l'erreur », parce que le Créateur, en faisant l'humanité libre et déposant au dedans d'elle un « germe divin », lui a par là-même ouvert la carrière de « l'histoire ». Le souverain mystère, moral et métaphysique à la fois, c'est ce mystère de grâce : « le Dieu éternel veut naître et grandir dans l'humanité ».

Il ne me paraît pas nécessaire d'insister davantage sur ces théories, si ce n'est pour remarquer que, quant au fond, elles remontent aux plus anciennes méditations de Secrétan. Familiarisé avec la « Naturphilosophie » schellingienne, enthousiasmé par les vues du naturaliste Karl Schimper — dont les traces sont si manifestes dans la thèse *De l'âme et du corps* (1841) puis dans la *Philosophie de la liberté*, — le jeune philosophe fit dès le début une large place à la notion du développement successif; en même temps que, d'autre part, inspiré par son idée maîtresse de « la liberté », il exposait, sur les conditions inhérentes à toute création réelle, des pensées très concordantes avec celles qui viennent d'être résumées d'après le *Précis*, les *Discours* et *Le principe de la morale*. Et quand, plus tard encore, dans *Civilisation et croyance*, Secrétan revint sur ce sujet, — tenant compte des formes qu'avait prises alors la doctrine de l'évolution, pour transposer en termes nouveaux sa doctrine

Digitized by Google

de la création, — je ne vois pas qu'en ce qui concerne le fond il se soit écarté de ses anciennes positions autant que Pillon l'a prétendu.

V. DÉTERMINATION DU BIEN MORAL

Tout en nous occupant essentiellement jusqu'ici de la forme du devoir, c'est-à-dire de l'obligation, nous n'avons pu nous abstenir de faire quelques allusions à la matière du devoir, c'est-à-dire à ce qui nous est commandé. Ce point toutefois n'a pas encore été abordé d'une façon directe et pour lui-même ; c'est le moment d'y venir.

On a dit plus haut, qu'en prononçant ses jugements sur les cas individuels qui s'offrent à son appréciation, la conscience « applique toujours, le sachant ou non, des règles générales », qui ne sont autre chose que « la définition des vertus et l'énoncé des devoirs ». Mais « nous sentons que ces maximes ont besoin d'être justifiées, c'est-à-dire rattachées à un principe universel. Ainsi l'idée du bien, que la conscience morale nous suggère, devient un problème pour la raison... Les gens se servent couramment des catégories de bien et de mal ; ils conçoivent d'une façon vague un idéal de conduite qu'ils trouveraient beau de réaliser » ; il s'agit de « préciser les traits de cet idéal ». On n'y saurait parvenir en se bornant à analyser l'obligation même, comme Kant et Fichte l'ont tenté. « Toute morale purement subjective est illusoire » ; comment nous prescrirait-elle rien « sur nos relations avec d'autres êtres, dont elle ignorerait jusqu'à l'existence » ? « La seule raison ne nous instruira ni des devoirs de la famille ni des lois de la propriété, car la raison ne nous enseigne pas qu'il y a des sexes ; ce n'est pas elle qui nous apprend que nous avons besoin d'aliments, que le blé nourrit, qu'il germe dans la terre, que la terre existe. » Oublier cela est « l'illusion de la morale indépendante ».

Que nous ordonne la conscience ? Rien d'autre, au fond, que ceci : d'être logiques dans notre conduite ; de nous faire nous-mêmes, en réalité, ce que nous sommes en principe et par destination ; en un mot, de travailler à devenir conformes à notre « nature essentielle ». Or cela implique l'obligation de nous

Digitized by Google

informer de ce qu'est notre nature ; il faut nous appliquer à nous « connaître nous-mêmes,... cherchant ainsi notre devoir pour l'accomplir ». On voit ici que la supériorité de la vertu sur la science, — constamment affirmée par nous et que nous proclamons une fois de plus, — a « sa juste borne », en sorte que la première ne saurait prétendre à dédaigner la seconde : en effet, se demander « que dois-je faire ? c'est avouer que l'étude est un devoir et la science une vertu nécessaire à toutes les autres ».

Selon Secrétan, le résultat d'une enquête sérieusement menée nous fait reconnaître dans notre nature deux propriétés fondamentales et complémentaires : notre liberté, et notre solidarité — avec l'ensemble du monde, mais tout particulièrement avec l'ensemble de notre race. Nous sommes libres ; c'est là une vérité certaine, fondée non pas simplement sur une prétendue expérience directe — laquelle pourrait après tout n'être qu'illusoire, — mais sur la conscience inébranlable que nous avons d'être obligés : ce qui implique que notre volonté possède un pouvoir de se déterminer elle-même. D'autre part, l'observation nous atteste que de mille façons chacun de nous se trouve dépendre, physiquement, intellectuellement, moralement, de l'humanité tout entière. Il y a là un vaste ensemble de faits que le philosophe de Lausanne s'est plu toujours à recueillir, à sonder, à exposer, pour en tirer la réfutation sans cesse renouvelée d'un nominalisme superficiel comme d'un étroit individualisme.

Et qu'on ne dise pas que ces deux termes : liberté, solidarité, sont exclusifs l'un de l'autre. Ils ne le seraient que si chacun d'eux se refusait à toute limitation. Mais, d'une part, la morale ne réclame point que nous soyons entièrement libres, et d'autre part l'expérience ne saurait jamais établir que nous nous trouvions serrés dans les rêts d'un déterminisme absolu.

Liberté et solidarité nous caractérisant ainsi toutes deux ensemble, cela revient à dire que je suis « un élément libre d'un tout », un membre qui ne saurait vivre sans le corps auquel il appartient, mais qui, réciproquement, est indispensable à ce corps, dont il est partie intégrante. La formule du devoir est désormais trouvée : « Je dois me conduire comme élément libre d'un tout... Je dois chercher ma réalisation, ma vérité, mon bien propre, dans la réalisation, dans la vérité, dans le bien du tout. »

Digitized by Google

Dans une note de ses articles sur la philosophie d'Ed. de Hartmann publiés ici-même (1), Secrétan a catégoriquement opposé son point de vue à celui du penseur berlinois, et de Schopenhauer, qui prétendaient, par la seule proclamation de l'identité substantielle de tous les êtres, nous amener à l'abandon de notre égoïsme. « Comment, dit-il, la conviction spéculative que mon prochain est une seule et même essence que moi pourrait-elle modifier mes instincts, dompter mes passions ?... Il faut un motif. » Ce motif, pour Secrétan, c'est le sentiment préalable du devoir, c'est l'existence reconnue d'une obligation morale. A cet égard, la note à laquelle je fais allusion s'accorde sans aucune peine avec l'exposé que nous venons de tracer. Mais elle renferme autre chose : Secrétan y déclare s'être « efforcé d'établir, dans plusieurs écrits, que la morale chrétienne *conduit* à reconnaître l'identité substantielle de tous les hommes... S'il est vraiment juste d'aimer son prochain *comme soi-même*, il faut avouer que notre prochain *c'est nous-même*. Ce chemin, de la vérité pratique *reconnue* à la prémisse théorique sans laquelle cette pratique ne saurait subsister me paraît logiquement irréprochable... En revanche, je ne saurais comprendre la marche inverse. » En effet, voici comment, dans le *Précis*, par exemple, raisonne Secrétan : « En consultant notre propre conscience, dit-il, et celles des hommes qui participent à notre civilisation, nous reconnaissons qu'à leur jugement le bien suprême... serait une vie où chacun se dévouerait au bien de tous. » Et maintenant, s'il se trouve que ces révélations de la conscience soient capables « d'illuminer l'expérience et de nous rendre l'histoire intelligible », nous en pourrons conclure à la vérité du principe moral proclamé. Or tel est bien le cas : l'amour, qui nous est commandé, fournit réellement la clé des faits que nous constatons (unité essentielle de l'être, solidarité humaine, etc.). — Cet enchaînement d'idées n'est évidemment pas identique à celui que nous avons retracé ci-dessus d'après le *Principe de la morale*, puisque dans ce livre-là le philosophe, partant de la seule connaissance préalable qu'il y a un devoir, recourt à l'étude de notre nature humaine pour apprendre d'elle que ce devoir consiste à aimer le prochain comme nous-même. Il faut recon-

(1) 1872, tome V, p. 400, note.

Digitized by Google

naître là, sans doute, une manifestation de ce changement du « plan de la recherche », que l'auteur signale dans sa Préface et que nous avons indiqué dès le début de notre étude (1) ; mais, pour définir l'exacte portée que prend ce changement quant au point qui vient de nous occuper, et pour apprécier s'il n'est pas ici moins absolu qu'il ne peut sembler de prime abord, il faudrait entrer dans des discussions de textes qui ne sauraient se développer à cette place.

Secrétan est du nombre des moralistes qui estiment « qu'au fond toute la morale est comprise dans la connaissance des biens » ; car « des biens résultent les fonctions ; des fonctions, les devoirs », et de ceux-ci les vertus : la vertu n'étant en réalité que « l'aptitude acquise à remplir son devoir ». En définissant le bien suprême, comme : l'unité de l'humanité réalisée sur le fondement de la liberté des individus, le philosophe a donc du même coup trouvé le nom du devoir suprême : « dévouement », et celui de la vertu cardinale : « amour » (comme il dit le plus souvent) ou « bonté » (ainsi qu'il s'exprime à l'occasion). Mais, pour compléter sa tâche, il lui aurait fallu encore étudier de quelles façons, s'appliquant à nos conditions d'existence, l'idée du bien suprême se transforme en celle d'une pluralité de biens concrets et distincts. De ces biens, Secrétan s'est contenté d'abord d'esquisser le tableau, partiellement à la fin de la *Philosophie de la liberté*, puis d'une façon plus générale, mais plus sommaire encore, dans le *Précis*, où il parle de la famille, de la propriété et de la société économique, du droit et de l'Etat, de l'Eglise et de « la vie absolue ». Plus tard il a étudié la plupart de ces objets, avec un certain détail, dans *Le droit de la femme*, *Etudes sociales*, *Les droits de l'humanité*, *Mon utopie*.

Encore n'est-on pas au bout quand on a ainsi posé quelques principes sur la famille en général, ou sur la propriété considérée *in abstracto* : puisque l'individu se trouve, à chaque moment, dans une situation spéciale, où il faut que « l'idéal absolu, qu'il ne saurait perdre de vue, se particularise suivant les données modifiables de sa position, et se limite en raison de celles qu'il ne peut changer ».

Un chapitre du *Principe de la morale* est consacré à ce sujet.

(1) Voir page 266.

Digitized by Google

Rappelant la distinction formulée par Renouvier, dans sa *Morale*, entre « l'état de paix », c'est-à-dire l'idéal théorique, et « l'état de guerre », qui est la réalité présente — « ce que nous appelons vulgairement la société », — Secrétan montre l'absurdité qu'il y aurait à vouloir agir sans tenir compte du milieu dans lequel nos actes s'exercent et qui va contribuer à en déterminer les effets. « La condition morale de l'humanité, qui nous a permis de concevoir et de formuler un idéal de conduite, ne nous permet pas de le réaliser purement et par voie directe... Dans l'immense majorité des cas de quelque importance, la conduite qui serait naturellement suggérée par la considération du bien général n'avancerait nullement ce bien, mais produirait plutôt l'effet contraire : ...si nous nous abandonnions nous-même, ce sacrifice profiterait peut-être à tel concurrent, il ne servirait point au bien de l'ensemble, dans lequel est compris notre bien personnel, et qui ne peut subsister que par la justice. »

Au contact des faits, la formule du devoir en est donc réduite à se transformer, sous peine d'anéantissement ; « la morale applicable est un compromis perpétuel », mais dans lequel subsiste toujours la loi pure, car « c'est toujours le bien de l'ensemble que nous cherchons, dans la mesure du possible, par le seul chemin qui nous reste ouvert ». Il ne s'agit point là de conflits coupables, qu'on pourrait et qu'il faudrait savoir s'épargner, entre le devoir et nos passions : il s'agit de « conflits de devoirs », nous imposant de « véritables cas de conscience ». Car, quoi qu'on en dise parfois, les devoirs eux-mêmes entrent en conflit dans l'existence réelle — « c'est un devoir de se donner, c'est un devoir de se conserver » — et, loin d'être rares, les cas de conscience « forment le tissu de notre vie ».

Rien de plus fâcheux que d'abandonner au hasard le soin de trancher ces redoutables problèmes. « Laisser les individus se débrouiller au milieu des faits sociaux sans autre guide que la pure morale idéale, c'est préparer quelques sublimes folies ; c'est condamner quelques âmes délicates au plus affreux désespoir ; c'est vouer infailliblement le plus grand nombre au scepticisme pratique et au relâchement des mœurs. » Beaucoup de gens repoussent toute « casuistique », parce que ce mot rappelle les confesseurs d'office, avec leurs manœuvres cléricales et les maximes relâchées auxquelles l'ambition les a souvent conduits.

Digitized by Google

Mais il y a là un malentendu déplorable ; il ne faut pas se laisser effaroucher par un mot : de fait, « qui ne veut point de casuistique, ne veut point de morale appliquée ». « La conscience demande à être éclairée ; c'est la trahir que d'éluder l'examen des conflits en renvoyant chacun à sa conscience. » Sans doute, « finalement, l'appel à la conscience individuelle reste inévitable », — car on ne peut tout prévoir ni tout expliquer ; — « mais la position de ce juge suprême change du tout au tout suivant que la cause sur laquelle il doit prononcer est instruite ou ne l'est pas ». Ainsi « le dessein d'être juste ne dispense point l'agent de chercher à savoir ce qu'il fait », mais « la conscience du charitable peut être en repos lorsqu'il a fait le bien suivant des lumières qu'il s'efforce incessamment d'étendre et de purifier ».

VI. RÉDUCTION A L'UNITÉ DES DIVERS SYSTÈMES DE MORALE. AMOUR ET JUSTICE

Pour en revenir à la formule du bien suprême indiquée plus haut, — si solidement qu'il nous semble l'avoir établie, il ne saurait être inutile de la confirmer par une contre-épreuve. Celle-ci serait complète et nous aurions vraiment « démontré notre principe », si nous parvenions à faire voir qu'il est « le terme auquel vient aboutir toute la science morale ». Secrétan n'a pas tenté de parcourir un aussi vaste champ ; il s'est contenté d'examiner les principes avancés par quelques-unes des écoles de morale, pour constater, qu'alors que chacun de ces principes « aboutit à des conclusions contradictoires et répugnantes » quand on l'abandonne à son « développement exclusif », ils viennent tous « converger au vrai lorsqu'on les éclaire [et les complète] par la conception du monde » à laquelle nous nous sommes arrêtés.

Considérons d'abord, à ce point de vue, la morale religieuse. « Faire notre devoir, dit-elle, c'est faire ce que Dieu commande. » A merveille ! mais que de fois, faute de bien entendre cette thèse, on s'en est servi pour astreindre l'homme à la servile observance de préceptes traditionnels sans véritable

Digitized by Google

portée éthique ; tandis que toute la vérité, toute la pureté du principe se manifeste sitôt que nous avons reconnu que le Dieu qui commande n'est autre que celui qui nous a créés ; en sorte « qu'obéir à l'ordre de Dieu et réaliser notre propre nature sont des expressions synonymes ». — Autre exemple : l'utilitarisme, tout en professant que nul ne peut avoir d'autre mobile d'action que l'intérêt personnel, nous engage à travailler au bien public, car, dit-il, par là précisément nous assurerons notre bien particulier. Mais ce qu'on affirme ainsi n'est nullement démontré, et la perspective lointaine d'un profit aussi restreint que problématique ne suffit pas pour nous déterminer à tenter l'aventure. Autrement en est-il dès qu'on laisse intervenir la conviction d'une obligation réelle ; qu'on dise alors, si l'on veut, que j'ai pour devoir de chercher mon bonheur : la formule est acceptable désormais, car il ne se peut plus agir d'autre chose que de mon bonheur idéal, de la pleine satisfaction de ma véritable nature. — Ainsi encore, la morale du perfectionnement individuel, condamnée à la stérilité si elle s'attache à une métaphysique nominaliste, devient vivante et vraie dès qu'on y introduit une saine notion de la solidarité humaine ; car « nous perfectionner » signifie en ce cas : apprendre à bien remplir notre rôle dans et pour le tout auquel nous appartenons. — De nobles systèmes de morale, enfin, ont prétendu se déduire tout entiers de la notion de la justice. Mais « dans l'abstraction de son idée, la justice demeure un principe insuffisant ». Elle n'est point, en effet, par elle-même un mobile d'action ; elle est simplement une règle formelle, qui devra s'appliquer *si* l'on agit ; or, en nous commandant de ne causer aucun tort au prochain, de respecter sa personne autant que la nôtre, de ne rien entreprendre contre ses droits, la loi de justice tendrait, si rien n'y vient s'ajouter, à un régime individualiste de non-intervention, aussi froid que prudent. Mais, qu'on fasse entrer en compte le devoir positif que nous a révélé notre enquête sur la nature de l'homme, une impulsion se trouve alors communiquée à l'agent moral : il se met à agir comme organe libre d'un tout solidaire, l'amour vivifiant ainsi la justice, pendant que la justice fournit une règle à l'amour.

Amour, charité ; on ne saurait trouver de terme plus vrai — parce qu'il n'en est pas de plus élevé ni de plus riche — pour

Digitized by Google

exprimer le principe de la morale. Et toutefois, sous peine de ne point nous conduire au but, ce terme lui-même a besoin d'être expliqué à la lumière de notre formule éthico-métaphysique. N'a-t-on pas vu sous la bannière d'une charité mal comprise se glisser maintes erreurs, auxquelles ont répondu maintes critiques? Tel, ne considérant dans l'amour que le facteur — qui s'y trouve, en effet, contenu — de l'altruisme, du dévouement, a cru devoir prendre pour idéal le sacrifice comme tel, qu'il a poussé jusqu'au mépris, jusqu'à la haine de soi-même; ou bien, arrêté à mi-chemin par les réactions de l'instinct égoïste, il a fait de sa vie le champ clos de deux tendances adverses auxquelles il ne peut que céder tour à tour sans qu'aucune ne se satisfasse: amour de soi, négligence de soi. Il ne sortira de cette disharmonie que s'il comprend enfin « qu'aimer parfaitement le prochain et nous aimer parfaitement » sont une même chose, puisque nous et le prochain sommes inséparablement solidaires. D'autres fois on s'est persuadé qu'aimer le prochain, c'est mettre tous les moyens en œuvre pour l'amener, bon gré, mal gré, à ce qui fera, selon notre persuasion, son bonheur ici-bas ou du moins dans l'éternité; et voici venir toutes les indiscrétions d'un zèle dénué de délicatesse; voici venir — chose plus redoutable encore — le fanatisme des « grands charitables », qu'ils s'appellent Robespierre ou Torquemada. Et pourtant ni ces manques de tact, qui sont manques de respect, ni cette prétention à l'infaillibilité, qui engendre les persécutions et qui n'est qu'orgueil, n'appartiennent vraiment à la charité. De quoi s'agit-il, en effet, pour elle? et qu'est ce prochain qu'elle me dit d'aimer? Un être moral, un être libre, un être fait pour se constituer volontairement, ainsi que moi-même, membre du grand organisme humain. La seule charité digne de ce nom est donc celle qui, conformément à notre véritable nature, tend à l'unité dans la liberté, à la « fédération », à cette « union voulue qui a pour condition la pluralité ». En un mot, la vraie charité est inséparable de la justice, du respect de la liberté d'autrui. « La justice sans charité n'est rien, absolument rien... D'autre part, la charité sans justice est bien quelque chose, mais c'est le contraire de la charité ».

On a pu s'étonner parfois de voir « des personnes parties des

Digitized by Google

points les plus éloignés aboutir à des conseils moraux sensiblement identiques ». Nous avons désormais l'explication de ce phénomène : en effet, intérêt personnel, justice, charité, « ces principes également faux lorsqu'ils deviennent exclusifs, sont tous vrais lorsqu'on les entend bien, car alors ils concourent et se confondent dans la raison, qui est l'unique et le vrai principe ».

Ajoutons qu'on se trompe quand on place « le critère de la moralité des actes exclusivement dans l'intention » qui les a dictés. L'ordre moral véritable est bien plus complexe : en réalité « plusieurs motifs également légitimes peuvent contribuer à suggérer une même action... Aussi ne plaçons-nous pas le critère moral dans l'intention, mais dans l'action même, c'est-à-dire dans la volonté, ce qui est autre chose ».

La détermination des rapports de la justice avec la charité, la défense du principe de l'amour contre les critiques de Fouillée, surtout contre celles de Renouvier, furent pendant quelques années une des grandes préoccupations de Secrétan ; et rien n'est plus intéressant que de suivre, dans la correspondance de ces deux derniers philosophes, la discussion qu'ils mènent sur ce sujet. Parfois on les voit faire un pas l'un vers l'autre ; sans rien céder sur le fond, Secrétan, notamment, se plaît à relever chez son ami les moindres aveux offrant un espoir d'entente. Mais en définitive chacun demeure sur ses positions : l'un reste convaincu que la justice suffit à tout, tandis que la charité n'est qu'un sentiment, où la morale ne saurait trouver son principe ; pour l'autre, la charité n'est point un simple sentiment, mais un idéal, prescrit à la volonté par la loi du devoir, conformément à notre nature essentielle, et qui comprend en soi toute justice.

Comme corollaire de cette conception morale, Secrétan a maintenu toujours ce qu'il enseignait déjà dans la *Philosophie de la liberté*, à savoir la distinction des deux sphères : du droit « exigible », et de la morale « obligatoire ». A ces deux sphères correspondent deux sortes de sociétés, entièrement différentes de caractère : l'une est l'Etat, « organisation collective, destinée à garantir, par la contrainte » même, lorsqu'elle devient nécessaire, cette « liberté des individus » qui est la condition — négative, peut-on dire, mais indispensable — de tout bien

Digitized by Google

positif; et l'autre, à laquelle Secrétan donne, en un sens idéal, le nom d'« Eglise » : réunion d'ordre moral et religieux, réunion toute volontaire d'hommes qui se proposent de travailler ensemble à leur propre progrès et à celui de l'humanité dans l'amour.

L'oubli de la distinction de ces deux sphères, l'identification de la morale et du droit — « bien plus funeste en conséquences que l'altération de quelques principes particuliers » — a été une vraie « malédiction » dans l'histoire. Tour à tour, ou simultanément, on a vu de prétendues Eglises s'attribuer « un droit de contrainte » incompatible avec la notion d'une société morale, dont le principe est la charité, et l'Etat, d'autre part, s'arrogeant la mission de réaliser ces biens positifs dont la spontanéité forme l'essentiel caractère, « aboutir à la tyrannie ».

« Il faut que l'individu soit but dans l'Etat pour être moyen dans l'Eglise ». Ainsi disait Secrétan, posant cette base du libéralisme, sur laquelle seule on peut espérer de construire l'édifice d'un véritable progrès social; ainsi il s'entendait à relever, contre le rationalisme juridique de Renouvier, la cause de l'amour aux ambitions infinies, sans abandonner le moins du monde celle de la justice — et par conséquent de la liberté — comme l'avait fait Auguste Comte, enlevant aux individus tout droit réciproque pour ne leur laisser que des devoirs, ou comme allait le faire Tolstoï, substituant à la doctrine morale de la charité le sentimentalisme anarchique d'une pitié sans raison.

PH. BRIDEL.

Digitized by Google

SECRÉTAN MÉTAPHYSICIEN

En me nommant à la chaire de philosophie de l'Université (1), le gouvernement vaudois m'a donné un témoignage de confiance auquel je ne puis répondre que par l'expression de la plus sincère gratitude. Je considère comme un privilège de travailler selon mes goûts, dans mon pays, et comme une faveur enviable d'être associé à tant d'hommes distingués par le zèle de la science et la dignité du caractère ; mais j'y vois aussi une redoutable épreuve et je jouirais plus librement de l'honneur que vous m'avez fait si j'étais moins pénétré de la grandeur et de la difficulté de ma tâche.

Embrasser du regard les hautes généralités des sciences physiques ; y joindre l'étude des sciences morales et surtout l'analyse de l'esprit humain ; déterminer les limites de nos connaissances, apprécier la valeur des méthodes, chercher entre les disciplines du savoir des rapports nouveaux et féconds, voilà certes un vaste programme : ce n'est pas tout le programme de la philosophie. Il reste les questions dernières, ces problèmes que tous les siècles ont agités depuis que l'homme s'interroge sur sa destinée, problèmes de la matière, de l'âme, de la liberté, du devoir, de l'absolu, sur lesquels nous sommes aujourd'hui encore si peu instruits que non seulement il en est peut-être d'entièrement factices, qui paraissent insolubles parce que les termes en sont mal posés, mais que, pour arriver seulement à

(1) M. Millioud a bien voulu nous autoriser à publier le discours qu'il prononça lors de son installation en qualité de professeur ordinaire de philosophie à l'Université de Lausanne. Ce discours a paru dans la *Gazette de Lausanne* du 20 octobre 1900.

Digitized by Google

comprendre les autres, il faut avoir refait toute l'histoire de la pensée.

Ni la bonne volonté, ni l'application, ni la persévérance ne suffit pour une pareille entreprise. L'exemple même de mon illustre prédécesseur est plus fait pour m'inquiéter que pour exciter mon audace ; je n'ose me flatter de continuer son œuvre car je n'en sais guère de plus personnelle, et il ne l'a pas faite par des ressources ordinaires : la seule tradition qu'il nous ait laissée, il ne dépend de personne de la soutenir, c'est la tradition du génie.

Pourtant il nous a frayé un chemin. Il est de ce petit nombre de rares esprits dont on a le droit de dire qu'après eux la pensée ne peut plus être tout à fait dans notre pays ce qu'elle était avant. Qu'il me soit permis de rendre à cette grande mémoire l'hommage de mon admiration et de mon respect.

Sans doute, Charles Secrétan est encore trop près de nous pour qu'il nous soit possible de l'estimer à sa vraie valeur. De même qu'il nous dépassait par sa haute stature, il continue à nous dominer par la puissance de son esprit ; nous n'avons pas le recul qu'il faudrait pour le comprendre entièrement. Souvent ceux qui l'ont critiqué l'ont jugé d'un faux point de vue et plus d'une fois les éloges qu'on lui a décernés n'étaient pas ceux qu'il voulait mériter et qu'il a mérités en effet.

Nous avons jusqu'à présent deux interprétations au moins de sa pensée, et je voudrais montrer qu'elles se concilient dans une troisième. Les uns n'ont voulu voir en lui que le métaphysicien de la « philosophie de la liberté », les autres n'ont regardé que l'auteur du *Principe de la morale* de *La civilisation et la croyance*, et des ouvrages de la dernière période. Ils en ont fait un empiriste ou du moins un partisan de la méthode inductive. La première opinion est assez répandue en France, où l'on a donné sa doctrine comme un exemple de la grande spéculation allemande. S'est-il inspiré de Kant, de Fichte ou de Schelling ? Ce point demeure incertain et pour cause.

Quoi qu'il en soit, la philosophie de la liberté est un majestueux édifice. En l'approchant, on est saisi d'un étonnement respectueux comme celui que nous causent les grands spectacles de la nature ; à mesure qu'on avance, les points de vue changent, souvent gracieux, parfois étranges, toujours riches et

Digitized by Google

nouveaux. Du sommet, on commande toutes les avenues de la pensée dans un horizon si vaste que le regard se trouble et que l'esprit chancelle; on est au centre de l'univers, plus haut que le monde, on siège au conseil éternel de Dieu. C'est là que ce vigoureux penseur nous tire de toute sa force. Les nécessités de la raison, l'impératif hautain de sa morale, l'histoire des métaphysiques, les conditions de la science, tout lui sert pour nous y traîner après lui. Quand nous haletons, quand nous demandons à examiner, à nous arrêter, c'est alors qu'il précipite sa marche. Il lui faut l'Absolu. Quand il composait la « philosophie de la liberté », ce qui dominait son esprit, il le dit lui-même, c'était l'intérêt religieux. N'est-ce pas là le caractère de sa pensée et même de son style, l'un et l'autre si rapides, si véhéments, qui nous emportent d'idée en idée, comme impatients de la lenteur des preuves et acharnés à la poursuite d'une vision suprême, jusqu'à ce qu'ils l'atteignent enfin et nous arrêtent dans la contemplation de l'infini? Ses plus belles pages sont des effusions; il n'est pas jusqu'au doute dont il ne profite, plus qu'il ne s'en dégage, pour le convertir en adoration.

Personne ne demande si le monde a une cause — car il faut bien qu'il en ait une — mais quelle est cette cause; et, si elle est elle-même un effet, c'est la cause de ce premier effet que nous cherchons. Notre raison ne se contente que de l'unité; le seul principe qui suffise à expliquer les choses est celui-là même qui les fait être, d'où elles sortent et dont elles participent. Ainsi le point de départ de la recherche philosophique est le panthéisme, par où l'on doit passer pour le dépasser. Et nous le dépassons. La cause première n'est point un être immuable et identique, déterminé par les lois de sa nature. Un tel être ne serait point l'absolu. La vraie cause est cause d'elle-même.

Elle se fait ce qu'elle est. En ce sens elle est substance vivante. Elle se donne les lois de sa propre vie. En ce sens elle est esprit. Nous n'en pouvons rien dire sinon qu'au lieu de demeurer un mystère elle s'est produite elle-même, et qu'elle est incompréhensible parce qu'elle est absolue liberté. Les actes d'un tel être sont absolus comme lui, car rien n'existe hors de lui pour les limiter. La création est un de ces actes, voulu pour lui-même, puisque l'être absolu renferme tout et ne manque de rien. Le monde est donc voulu par amour. Le but de l'amour

Digitized by Google

c'est le bien, qui est de ressembler à l'être absolu, qui est liberté. Donc la créature est libre. Elle est libre de devenir ce qu'elle doit être, de se réaliser, en se rapprochant de l'être absolu qui l'a créée et qui la constitue. Et cela, c'est encore l'amour. Mais, ce qu'il était libre de faire, l'homme ne l'a pas fait. Il y a eu une chute. L'expérience intime, l'état du monde, l'histoire, la nature, nous en imposent l'amère certitude. Or, se séparer de Dieu, c'est périr, puisque Dieu est l'unique source de l'être; cependant le monde existe. Il faut donc supposer un second décret ajouté à celui de la création ou prévu dans le premier pour faire subsister la créature et lui rendre la liberté perdue. C'est la grâce, qui coopère à la justice. Ce décret, fait homme, c'est Jésus-Christ. Et la restauration progressive, la sanctification, c'est le Saint-Esprit. Jésus-Christ est non seulement le modèle, mais le créateur de l'humanité nouvelle, qui se confond en quelque sorte avec lui à mesure qu'elle se développe. Car l'humanité est un seul être puisqu'elle est née d'un seul acte de la volonté divine. Les individus, parties d'un même corps, simples moyens pour la réalisation finale du grand être humain et divin tout ensemble, n'en sont pas moins voulus distinctement dans l'acte créateur, et en ce sens, absolus comme lui, et par là immortels. Cela n'est point une contradiction, comme on pourrait être fort tenté de le croire, par la loi supérieure de la raison c'est la conciliation des contraires et la forme supérieure de la vie sociale, ce n'est ni l'unification complète ni la dispersion à l'infini, c'est la formation et le perfectionnement des organismes. L'organisme social définitif existe parmi nous. Il s'accroît de toutes les franches volontés, de tous ceux en qui la vie spirituelle s'est renouvelée. Aucune loi extérieure ne le régit; il ne connaît point la contrainte. La poursuite d'un même but par le seul moyen de la charité, et d'un but qui n'est encore que la charité, voilà le principe vital de l'Eglise. L'Etat, armé de l'autorité, subsiste à côté d'elle. Il reste nécessaire aussi longtemps qu'elle ne sera pas tout ce qu'elle doit être et ne le sera pas universellement; mais c'est là, c'est dans l'Eglise que s'accomplit, par l'union des volontés et la fraternité chrétienne, le dernier acte du drame divin et humain, la communion de l'homme avec celui en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être.

Digitized by Google

*
* *

Tel est le sommaire de cette philosophie puissante et subtile, toute pénétrée de ferveur mystique et toute conforme en apparence, mais en apparence seulement, au dogme du protestantisme orthodoxe. Je n'en ai pu donner que les grands traits et pour ainsi dire les rayons de lumière crue, sans les ombres, sans les demi-teintes, ni rien de ce qui charme l'imagination, distrait la critique et surprend le cœur.

Il est difficile de rester indifférent à la grandeur de ces systèmes complets qui vont du fini à l'infini et embrassent l'éternité. Cependant leur hauteur même ne va pas sans quelque danger pour leur équilibre. Les points de moindre résistance peuvent se trouver à la base, au sommet et dans l'entre-deux. Tant de philosophies, élevées autrefois par la diligence des sages, éparses aujourd'hui sous nos yeux, nous avertissent que notre pensée est courte. Pendant que Charles Secrétan mûrissait sa grande œuvre, Auguste Comte, en France, achevait d'élaborer sa fameuse doctrine, que le fracas d'une révolution, le silence malveillant des uns, l'inattention des autres, devaient opprimer quelque temps. Elle parut enfin dans le monde et se fit connaître. Toute la préface de la *Philosophie de la liberté,* dans la seconde édition, est consacrée à l'appréciation du positivisme. Puis vint l'évolutionnisme d'Herbert Spencer et bientôt après le pessimisme de M. de Hartmann. Le philosophe de Lausanne soutint la rencontre, garda ses convictions et changea sa méthode. « J'ai bâti des systèmes que j'ai laissés tomber avec assez d'indifférence », dira-t-il plus tard. En effet, la déduction *a priori* comporte plus d'une illusion.

Tirer de la raison humaine, de sa constitution et de ses lois une définition de l'absolu, c'est peut-être lui faire rendre plus de mouture qu'elle n'a reçu de grain ; d'une notion de l'être absolu, pure activité et mystérieux par essence, faire sortir les attributs métaphysiques de la divinité, c'est peut-être colorer une abstraction à l'aide d'autres abstractions ; expliquer les misères actuelles du monde par la chute préhistorique d'une créature en qui notre liberté n'existait qu'en germe, c'est peut-être assimiler la justice divine à la fatalité de la nature. Mais à quoi bon

Digitized by Google

insister? La force d'une philosophie n'est pas tant dans l'enchaînement de ses démonstrations que dans la qualité de ses matériaux. En rejetant la forme systématique de ses premières œuvres, Charles Secrétan n'en a pas moins retenu toutes les idées essentielles.

Voilà ce qu'il faut redire à ceux qui prétendent connaître deux hommes en lui et n'admirer que le second. Que l'on fasse, si l'on veut, de ce grand vieillard, un adepte de la philosophie expérimentale que, jeune homme, il avait si vivement combattue : ce sera toujours à la condition d'ajouter qu'il l'a constamment poussée jusqu'à la métaphysique et à la théodicée. Il partira cette fois d'un fait, de l'obligation morale, du devoir, que personne, dit-il, ne saurait nier sans se mettre hors de la famille humaine. Envisager avec sérieux la réalité du devoir, c'est admettre qu'il n'est point absurde, que nous pouvons l'accomplir, et par suite, que nous sommes libres. Mais l'impératif catégorique que nous découvrons au fond de notre être et qui n'est pas nous, d'où vient-il? Cette volonté souveraine qui se prononce en nous immuablement, à travers le tumulte des intérêts, des convoitises et des passions, c'est Dieu lui-même. Nous ne le connaissons ni ailleurs, ni autrement.

Ce sont là quelques-uns des traits importants de cette seconde philosophie. On pourrait montrer aisément qu'elle contient tout ce qui faisait l'originalité de la première, la volonté considérée comme l'essence de l'être, l'incompréhensibilité de Dieu et l'évidence de ses manifestations, l'unité substantielle de l'espèce humaine, la réalisation de la solidarité morale proposée comme le but et la loi intime de l'histoire.

Pouvons-nous supposer qu'un penseur si clairvoyant ait été dupe d'une illusion quand il parlait de son ancienne doctrine comme d'un logis déserté. En a-t-il emporté les reliques de prix pour orner sa nouvelle demeure en attendant mieux? Y a-t-il enfin contradiction chez lui et aurons-nous un « problème de Charles Secrétan » comme nous avons encore un problème de Vinet et, depuis plus de deux siècles, un problème de Pascal?

* * *

N'en croyons rien. L'unité foncière de sa pensée est aisée à démontrer. Mais il faut le replacer dans son milieu, à sa date,

Digitized by Google

et jeter un coup d'œil sur le passé. Charles Secrétan est avant tout un Vaudois, dont l'esprit s'est formé pendant une période très spéciale de notre histoire, au moment de cette sorte de renaissance religieuse qui a gardé le nom de « Réveil ». Le mouvement fut intense. Vinet lui-même avait été conquis. Lorsqu'il revint à Lausanne, il était déjà pris d'inquiétude ; il avait commencé à se ressaisir. Mais il allait se sentir cruellement isolé. Ce qui le séparait de ceux auxquels il avait naguère tendu cordialement la main d'association, c'était son esprit critique qui lui faisait apercevoir le défaut de leur doctrine, et plus que cela, une incompatibilité d'humeur qui venait de son respect profond de l'individualité et du libre développement des esprits. Les hommes du Réveil, si l'on peut porter sur eux un jugement d'ensemble, étaient d'une sincérité, d'une bonne foi extrême, qui leur tenait lieu trop souvent de discrétion. Leur charité pleine de zèle avait plus d'ardeur que de discernement. Ils apportaient à l'œuvre religieuse des procédés mécaniques qui la rendaient extérieure et artificielle. Leur dogme était étroit et dur. Ils en revenaient simplement à la lettre scripturaire, à cette lettre dont il est écrit qu'elle tue. Et malgré l'évidente pureté de leur intention je ne crois pas exagérer en disant qu'ils ont failli tuer quelque chose dans notre pays : la spontanéité des âmes ; ils auraient pu nous faire perdre l'intelligence de ce premier devoir qui est celui de la recherche indépendante et personnelle de la vérité morale.

Vinet sentait autrement qu'eux. Il ne comprenait pas que nous puissions recevoir par la foi quelque chose qui ne nous soit pas évident. Y a-t-il donc une évidence morale comme il y a une évidence rationnelle ? Il écrivait un jour que tout doit se mesurer au cœur, que nous ne devons admettre aucune doctrine sans l'avoir essayée, ajustée au cœur. Cela ne signifie rien si cela ne veut pas dire que chacun de nous doit faire son choix d'après sa conscience et que le choix est bon quand notre croyance est l'expression de notre conscience. Mais ce qu'il appelle le cœur est singulièrement différent d'un homme à l'autre. Comment se tirer de cette difficulté, à moins d'admettre qu'à force de sincérité nous aboutirons à peu près au même terme, que finalement les bons esprits et les bonnes volontés se rencontrent ; et comment se rencontreraient-ils s'ils n'avaient

Digitized by Google

au fond la même nature, s'il n'y avait entre eux une secrète identité ?

Nous voilà bien près du principe de l'identité substantielle de l'espèce, c'est-à-dire au cœur de la « philosophie de la liberté ». La formule de Charles Secrétan est la conséquence et la traduction en langage métaphysique de la pensée de Vinet.

On pourrait faire des rapprochements analogues sur un grand nombre de points. Je ne dis pas qu'il y ait eu communication d'idées entre ces deux hommes éminents, je dis qu'il y avait parenté étroite de deux âmes et comme une harmonie préétablie.

Ici les différences s'accusent. La tâche était gigantesque. Il fallait reprendre toutes les idées en cours, toutes les doctrines, toutes les opinions, quelle qu'en fût l'origine, les essayer, les ajuster au cœur, selon le mot de Vinet, et voir ce qui allait subsister, ce qu'on pouvait corriger, ce qu'il y avait à ajouter, ce qui devait être rejeté entièrement. Ce qui était trouvé, c'était une méthode. Rien n'est plus important. Une méthode nouvelle est souvent un chemin vers un nouveau monde.

Ce monde, Vinet l'avait entrevu. Sans parler des circonstances extérieures, certaines causes intimes l'empêchèrent de l'explorer. Pour juger de toutes choses d'après sa conscience, il faut la hardiesse de la pensée et beaucoup de confiance en soi-même. Charles Secrétan osait être lui-même, il l'était pleinement, avec bonheur. Vinet ne l'était qu'avec timidité, avec scrupule, et ne l'était pas toujours. Le premier service que Charles Secrétan nous a rendu a été d'être tel qu'il était, le second a été de faire ce qu'il a fait. Sa parole a éveillé chez d'autres hommes les voix intérieures parce qu'elle les a révélés à eux-mêmes ; sa conscience a prononcé pour eux parce qu'ils y ont reconnu la leur ; il faudrait, pour bien expliquer son œuvre, montrer quelle ample part d'humanité il y avait en lui, et analyser toutes les oppositions de sa riche et délicate nature. Eugène Rambert les a indiquées dans une admirable page ; je ne résiste pas au plaisir de la citer.

Quand il est en verve, il l'est bien. Il a la fantaisie imprévue et il étonne par des contrastes toujours nouveaux. Il est naturel et recherché, naïf et quintessencié. Sa pensée a les grandes qualités beaucoup

Digitized by Google

plus que les qualités moyennes. Il a l'élan rapide, le mouvement imprévu et franc ; puis soudain, elle se replie sur elle-même, s'enferme dans des détours, minaude et coquette. Subtil et vigoureux dans la discussion, il se roidira comme le chêne, ou pliera comme le roseau, pour se redresser. Il a, par exemple, plus de génie que d'art. il est plus lumineux que clair. Vinet, qui l'avait bien connu, le disait de son temps plus humble que modeste. En raisonnant par analogie, on pourrait supposer que ce philosophe de l'amour est plus bienveillant que prévenant, plus aimant qu'aimable. Et cependant, à en juger par son livre, il a les délicatesses de conscience, les timidités d'une âme vierge, en même temps que les exubérances d'une saine et puissante nature. Il est sujet à la mélancolie, tout l'atteste ; mais il doit avoir aussi je ne sais quelle force de vie, qui le fait revenir, surnager et triompher à la surface. Il vit énormément par l'imagination ; il l'a riche et capricieuse; elle assaisonne ses jouissances, empoisonne ses mécomptes ; elle est de moitié dans ses accidents de verve et de sécheresse. Raisonneur et rêveur, éplucheur et créateur, on ne sait ce qu'il faut admirer le plus chez lui du sentiment de la réalité ou de l'amour de l'abstraction. C'est un idéaliste doublé d'un réaliste. On ne sait jusqu'où vont ses rêves. Il a des moments où il croit se souvenir de la chute de nos premiers parents ; il en porte la peine, donc il y était, donc il faut qu'il se la rappelle et qu'il s'en repente. Le repentir joue un rôle immense dans sa pensée et dans sa vie, comme dans celles de tous les moralistes réellement profonds. Ils ne pèchent pas nécessairement plus que d'autres ; peut-être pèchent ils moins; mais ils le sentent plus, et se repentent davantage. Le sentiment qui a inspiré certaines pages de cette philosophie de l'amour aurait fait prendre autrefois le sac et la cendre. Ne croyez pas toutefois que l'auteur en soit à s'exténuer de vigiles et de jeûnes. Il vit, vous dis-je, il vit dans le présent, et ne se pique point de vaines macérations. Il y aurait en lui l'étoffe d'un épicurien aussi bien que celui d'un ascète. Le bon sens le sauve de l'une de ces extrémités, l'élévation de son esprit le garantit de l'autre; mais comme l'homme de Pascal, il touche à l'une et à l'autre et remplit tout l'entre-deux.

* * *

Armé de la sorte, Charles Secrétan a-t-il résolu le problème auquel il s'était voué ? A-t-il produit une explication définitive du monde, à la fois complète et entièrement conforme aux revendications de la conscience ? Si on lui avait posé la question dans ces termes, j'imagine qu'il eût refusé de répondre. Proposer une formule définitive serait un non-sens quand on juge que

Digitized by Google

la théorie n'est que l'expression de la vie morale, et que notre vie morale doit s'enrichir constamment. Mais il n'aurait eu qu'à renvoyer à tous ses ouvrages ceux qui lui auraient demandé s'il n'avait point changé de croyance et si les principes généraux de sa première doctrine lui suffisaient encore. Il a été jusqu'à la fin le philosophe de la charité et de l'amour avec une préoccupation toujours plus pressante des destinées de la famille humaine. Il avait dépouillé tout le superflu de sa doctrine, et même il semblait affecter parfois le dédain des preuves pour proclamer plus hautement sa foi, mais c'était la foi dans une évidence intérieure, ce consentement de soi-même à soi-même où viennent s'arrêter en définitive tous nos efforts. Et je ne sache pas que l'on ait apporté de nos jours une conception plus sincère ni plus viable de la philosophie. Les métaphysiciens ne font plus profession de débiter l'absolu en formules. Leurs grands systèmes ne peuvent plus être que des confessions personnelles, dans lesquelles ils cherchent à coordonner tout ce que les sciences et la vie leur ont appris, et ces œuvres valent exactement ce que vaut l'esprit qui les a produites. Etrange science, à la fois illusoire et admirablement féconde, décevante et indispensable, toute tournée vers l'inaccessible et seule capable de donner à la pensée les satisfactions qu'elle exige et qu'elle ne peut trouver que dans l'unité. Nous en connaissons mieux aujourd'hui les conditions et surtout les infranchissables limites, mais c'est en cherchant à les franchir que nous voyons l'espace reculer devant nous et que nous y découvrons de nouveaux domaines.

De notre temps comme aux jours de la Grèce antique, la philosophie est créatrice de sciences. Hier, c'était la psychologie, aujourd'hui c'est la science de l'éducation qui élabore ses méthodes, marque son champ et le défriche ; demain ce sera peut-être la morale qui se fondera sur une connaissance plus approfondie des lois du mécanisme social et de l'activité mentale. Plus on avancera, cependant, et plus les vrais rapports des sciences particulières et de la science générale apparaîtront clairement. A supposer qu'on parvînt à faire ce qu'on voudra de l'homme, de la société et même de la nature, encore faudra-t-il dire ce qu'on en veut faire et pourquoi ? Toute la chaîne de nos connaissances pend ainsi à un anneau qui n'est point rivé soli-

Digitized by Google

dement à la voûte étoilée comme on l'avait cru. Il se déplace, mais c'est en montant et nous montons après lui. La métaphysique n'est pas impossible : elle est relative. La meilleure philosophie est un balbutiement confus au regard de la vérité absolue que nous ne pouvons saisir et de l'infini dont la seule notion est contradictoire, mais elle est vraie à l'égard des hommes qui ne l'ont pas encore atteinte et auxquels elle fait faire un progrès.

Je me prends à regretter quelquefois les temps de la pleine certitude intellectuelle, où l'homme n'avait pas encore fait le tour de ses idées et de sa prison. Peut-être quelques-uns d'entre vous les regrettent-ils aussi, Messieurs les étudiants, mais pour d'autres motifs ; ils préféreraient la vérité toute faite à l'obligation de la chercher. Joseph de Maistre vantait la supériorité de la science antique qui planait sans toucher le sol, sur la science moderne qui courbe vers la terre son front tout sillonné d'algèbre. Mais l'une était un mythe et l'autre vit. Il ne dépend pas de vous de choisir entre le rêve et la réalité. En poursuivant ces études, vous en goûterez, je l'espère, l'amère et fortifiante saveur. Je ne vous promets ni de vous en ôter toutes les difficultés, qui sont les aiguillons de l'esprit, ni de vous donner des solutions là où je n'en connais pas de décisives. Mais je voudrais vous guider, vous faciliter la tâche sans la diminuer, vous introduire dans un commerce direct et utile avec ces beaux génies dont nous nous entretiendrons ensemble. Je n'y épargnerai point mes efforts, ma sympathie vous est acquise depuis longtemps et j'ai cru recevoir quelques témoignages de la vôtre ; ma meilleure récompense, si je puis bien faire, serait de voir se former parmi vous une élite d'esprits ornés, droits et sûrs, dignes du privilège des études, du pays qui vous y convie et des tâches de l'avenir.

MAURICE MILLIOUD.

Digitized by Google

LES PRÉOCCUPATIONS THÉOLOGIQUES DE CHARLES SECRÉTAN

Dans son *Histoire de la philosophie*, Alfred Fouillée a formulé la curieuse appréciation que voici : « Charles Secrétan (Lausanne) avait publié en 1848 le premier volume de sa « Philosophie de la liberté », où il s'inspirait surtout de Schelling. Ses ouvrages ne furent connus que beaucoup plus tard en France, où il exerça pendant quelque temps une certaine influence dans l'Université. Pasteur protestant, ses idées philosophiques étaient la traduction abstraite des mystères religieux » (1).

Or, est il besoin de le rappeler, non seulement Charles Secrétan n'a jamais été pasteur ; mais il n'a pas même fait d'études théologiques. Si nous relevons cependant l'appréciation par trop cavalière de Fouillée, c'est qu'elle souligne, sous une forme erronée il est vrai, le profond intérêt que Secrétan a toujours porté aux problèmes théologiques et qui transparaît au travers de tous ses ouvrages.

Déjà dans la préface du second tome de la *Philosophie de la liberté*, après avoir caractérisé le but de ses recherches, il s'excuse en disant : « il est vrai que ce volume prête à l'accusation de théologie. Il ne se rattache pas seulement aux récits de l'Evangile, il commente les dogmes aujourd'hui les plus décriés, on y parle de la trinité de Dieu, de la divinité du Christ, il y est même question des deux natures en Jésus-Christ » (2).

(1) 12e éd., p. 509.
(2) 2e éd., p. x.

Digitized by Google

Vers la fin de sa vie et dans l'une des dernières études qu'il a laissées, Secrétan revient sur les idées qui lui sont chères. « Présenter l'Evangile aux classes cultivées de la société, tel est le *devoir pressant*, le premier devoir des Eglises et de chaque fidèle en particulier, pour peu qu'il s'en sente capable » (1).

« Et si l'éducation religieuse, si l'instruction théologique ne sont pas à la hauteur de cette tâche, ce sont elles avant tout qu'il faut changer, car enfin pris en lui-même, le christianisme est le plus fort. » (2)

Retracer la métaphysique de Charles Secrétan conformément au plan que lui-même en a établi, en montrer l'inspiration profondément chrétienne et la structure invinciblement théologique, ce serait là une œuvre de longue haleine et que nous ne pouvons entreprendre ici. Nous devons nous borner à quelques remarques seulement.

Deux postulats sont à la base de toute la métaphysique secrétanienne.

D'après le premier, le devoir et l'obligation morale constituent un fait irréductible. « Oui, certes, il est possible de douter du devoir et de sa valeur absolue, mais ce doute est criminel; nous ne voulons pas l'accueillir. »

Le deuxième postulat concerne les exigences de la pensée. « La pensée ne saurait renoncer à l'unité de l'être, cela est évident pour quiconque attache un sens au mot pensée » (3).

Cela étant, l'unité de l'être sera atteinte si Dieu tient de lui-même sa nature et ses déterminations, c'est-à-dire s'il est absolue liberté (je suis ce que je veux).

La loi morale d'autre part sera légitimée si elle apparaît comme le moyen dont Dieu se sert pour créer des êtres libres comme lui et pour les amener à la conscience de son amour.

L'examen des faits vient-il confirmer cette déduction théorique? Oui, répond Ch. Secrétan, pour autant que l'histoire de l'humanité nous est connue.

La liberté impliquait pour la créature humaine la possibilité

(1) *Essais de philosophie et de littérature*, p. 11.
(2) *Ibid.*
(3) *Philosophie de la liberté*, II, p. 11.

Digitized by Google

de mal faire, sinon elle n'eût pas été effective. Or en fait cette possibilité avec toutes ses conséquences s'est malheureusement réalisée. Par sa chute l'homme a perdu son unité primitive ; sous l'influence dissolvante du péché, les individualités que nous sommes se sont affirmées dans leur égoïsme. Voilà pourquoi tout être est responsable à la fois de ses fautes personnelles et en Adam de celles de l'espèce. Mais aussi voilà pourquoi l'œuvre de restauration a été possible. En se manifestant dans Jésus-Christ, Dieu a pu sauver en principe toute l'espèce humaine ; il suffira en fait que chaque individu réponde à son appel d'amour et accepte son œuvre de justice et de grâce.

Ainsi tout s'éclaire ; l'examen impartial de l'histoire confirme les déductions métaphysiques qui sont impliquées dans les caractères constitutifs de la raison et de l'obligation morale.

Les grandes lignes de l'édifice dont la *Philosophie de la liberté* expose le plan détaillé se retrouvent dans presque tous les ouvrages de Ch. Secrétan et principalement dans les *Recherches de la méthode*.

Mais avec les *Discours laïques* et *La civilisation et la croyance* apparaissent de nouvelles préoccupations.

Entre temps en effet l'évolutionisme de Spencer s'était imposé à la réflexion philosophique de l'Europe ; d'autre part les travaux des théologiens concernant les origines du christianisme avaient complètement renouvelé et élargi les problèmes historico-critiques qui s'étaient jusqu'alors posés au sujet de Jésus et des évangiles.

Secrétan était un esprit à la fois trop perspicace et trop loyal pour écarter purement et simplement les difficultés que faisaient naître les conceptions nouvelles. Aussi est-ce de plein front qu'il les aborde.

Il montre sans trop de peine que les lois fondamentales de la pensée et de la conscience ne peuvent s'expliquer par les théories évolutionnistes de Spencer. Celles-ci sans doute sont « un narré très plausible de la manière dont l'intelligence se réalise dans le temps. Mais le narré des faits ne suffit pas, l'essentiel est de les comprendre » (1). Or, il y a dans la raison un élément

(1) *Discours laïques*, p. 147.

Digitized by Google

de nécessité, de rigueur déductive dont des habitudes, même séculaires, ne sauraient rendre compte. « L'antagonisme de la raison et de l'expérience est lui-même la première des expériences, le grand fait qu'il faut poser avant tout pour s'orienter dans la théorie aussi bien que dans la pratique » (1).

Mais un autre problème plus grave surgit. Si l'on peut concevoir un développement progressif de la raison et de ses caractères, en est-il de même de la conscience morale et de ses postulats? La chute du premier homme fait naître une difficulté invincible. A quel moment la placer sans renier le fait même de l'évolution ou sans compromettre les postulats de la conscience morale ?

En effet, est-ce en pleine conscience de son acte que la créature primitive s'est révoltée contre Dieu ? Si oui, il n'y a pas eu évolution, mais révolution anarchique et décadence, ce qui contredit aux données de la science. « Pour éloigner de Dieu la causalité du mal, c'est-à-dire pour conserver l'idée de Dieu, nous en attribuons l'origine au libre arbitre de la créature. Mais comment concevoir le libre arbitre, comment asseoir la responsabilité sans attribuer au sujet l'intelligence des alternatives qui se posent devant lui, la connaissance ou tout au moins le pressentiment du devoir, une conscience distincte, laquelle ne saurait se comprendre avant l'action ? » « Création, chute, ces vues ne sont pas seulement anciennes et très mal portées, elles ne suffisent pas à nous conduire au point où nous voudrions arriver » (2).

Pour éviter la difficulté, dira-t-on que la créature primitive était dans un état virtuel de moralité ; mais alors la faute qu'elle a commise a été en partie inconsciente et le châtiment dont elle a été victime est disproportionné. Il l'est d'autant plus que le développement de la civilisation permet de mieux mesurer le désordre et la souffrance qui en sont la conséquence. « Le mal que nous trouvons dans le monde ne semble pas être la suite légitime d'un péché commis par la seule créature libre que nous connaissons, c'est-à-dire un être humain. Telle est l'objection de l'expérience à notre théodicée » (3).

(1) *La civilisation et la croyance*, p. 267.
(2) *Id.*, p. 276.
(3) *Id.*, p. 309.

Digitized by Google

De quelque côté que l'on se tourne, le problème semble rester insoluble. « Nous avons essayé, nous avons tâtonné, nons renonçons à choisir », nous dit Ch. Secrétan, et ailleurs il déclare que « nos origines restent plongées dans une impénétrable obscurité » (1). Il faut cependant, ajoute-t-il, admettre à titre de faits l'unité de l'espèce et la réalité des individus et pour sauvegarder le sens moral de l'existence postuler la chute et ses conséquences. La chute s'impose donc à titre d'hypothèse nécessaire; elle a pour complément obligé une restauration voulue de Dieu.

Mais cette restauration, comment la comprendre et où en trouver les signes certains ? C'est ici que surgissent les difficultés de tout ordre mises en lumière par la critique historique du XIXe siècle. Pour les surmonter « il faudrait comparer les religions connues, afin de voir dans lesquelles ou sous lesquelles se manifeste avec le plus de force et de pureté l'action de Dieu pour le salut, c'est-à-dire pour le redressement du genre humain. Les matériaux sont préparés, et cette étude ne saurait rester sans fruit, pourvu qu'on soit bien d'accord sur le but final de la religion et de toute la vie : unir l'humanité à Dieu par la charité » (2).

« Renonçant, non sans regret, à cette belle tâche » Secrétan se borne à étudier la religion chrétienne « qu'on ne saurait abolir sans la remplacer ».

« La vie de Jésus, dit-il, soulève deux questions bien distinctes, quoiqu'il soit difficile de les séparer : le récit en est-il historique, au moins dans les points où les évangiles s'accordent ? Puis, ces faits, supposés réels, seraient-ils d'une importance souveraine, pourraient-ils servir de base à la religion, peuvent-ils, en d'autres termes, restaurer et soutenir l'existence de l'humanité ? » (3)

Secrétan toutefois estime préférable d'intervertir l'ordre des questions, car « l'idée chrétienne et les faits chrétiens sont inséparables. Sans la nécessité relative de l'idée, les faits seraient simplement incroyables ; sans la réalité historique des faits, l'idée resterait en l'air » (4). L'histoire du christianisme ne peut donc se comprendre sans l'idée dont elle est la révélation.

(1) *Id.*, p. 254.
(2) *Id.*, p. 299.
(3) *Id.*, p. 301.
(4) *Id.*, p. 351.

Digitized by Google

Deux dogmes surtout sont à la base de la pensée chrétienne : la rédemption et la divinité du Christ. Pour les comprendre Secrétan reprend, en les approfondissant, les idées qu'il avait défendues dans la *Philosophie de la liberté*; il suit cependant une marche inverse; au lieu de descendre de Dieu jusqu'à l'homme, il part de l'homme pour aboutir à Dieu, et c'est pourquoi il laisse dans l'ombre ce qui touche à la préexistence du Christ.

« Jésus n'est pas simplement un homme : il est l'homme, en raison de sa position centrale, car toutes les positions ne sont équivalentes ni dans un organisme, ni dans une histoire. » Etant l'homme dans sa vérité, Jésus est par là même le Fils de Dieu, de substance divine, car « si l'humanité n'était pas homogène à Dieu dès l'origine, toute participation à la vie de Dieu lui serait à jamais impossible » (1).

C'est en rapport avec la personne du Christ ainsi comprise qu'il faut interpréter le dogme de la rédemption. La doctrine de l'expiation substitutive, si longtemps proclamée par l'Eglise, est une monstruosité. « Que l'innocent s'y prête ou s'y refuse, au point de vue moral une justice satisfaite par la substitution d'un innocent paraît le contraire de la justice » (2). La signification de la mort du Christ est autre. Celle-ci est à la fois le repentir et l'initiation à la charité de l'humanité tout entière. Jésus ne saurait, lui le saint, se repentir d'aucune faute personnelle, mais « la puissance de l'amour qui l'éclaire lui fait sentir, lui fait vouloir son unité essentielle avec l'humanité coupable. L'humanité se repent en lui de ses crimes (3). Par là elle devient à son tour capable de sacrifice et de dévouement divins ». Nul n'a compris, en effet; nul n'a vécu le christianisme s'il n'a compris et s'il n'éprouve que la Passion de Jésus-Christ doit se reproduire en chacun de nous (4).

Si tel est le sens de l'œuvre et de la personne du Christ, il n'est pas étonnant que les documents qui la racontent renferment des faits exceptionnels « destinés, dans une crise décisive, à manifester une vérité » (5). De ces faits historiques un seul est

(1) *La civilisation et la croyance*, p. 317.
(2) *Id.*, p. 305.
(3) *Id.*, p. 322.
(4) *Id.*, p. 324.
(5) *Id.*, p. 353.

Digitized by Google

vraiment important « ou plutôt la question du miracle se concentre tout entière en un point : la résurrection de Jésus-Christ qu'il a lui-même annoncée et que ses disciples ont alléguée comme une preuve de sa mission. Nous croyons à la résurrection de Jésus-Christ, et ce ne sont pas des arguments à priori qui pourraient ébranler cette croyance » (1).

A en juger par ce passage et d'autres semblables, Ch. Secrétan paraît convaincu que la doctrine chrétienne trouve sa confirmation nécessaire dans l'authenticité, partielle tout au moins, des récits évangéliques et des épîtres pauliniennes. Ailleurs, cependant, il prend une tout autre attitude. Les apparitions du Christ après sa mort n'ajoutent rien, dit-il à l'œuvre libératrice, car c'est spirituellement que nous nous unissons à Jésus-Christ « ressuscité » (2). Secrétan, semble-t-il, ne peut se résoudre à lier l'œuvre de salut concernant l'humanité à des événements historiques dont la réalité peut toujours être contestée.

Il accentue encore davantage son scepticisme à cet égard lorsqu'il cherche à déterminer la tâche de la théologie et de la dogmatique en particulier. « Celle-ci n'a pas le droit de s'étendre au delà du champ conquis par l'apologie » ; elle devra, par conséquent, « reconnaître sans marchander l'autorité de la science dans toute l'étendue de son domaine ». Pour cela elle devra avant tout s'appuyer sur les données de la conscience morale éclairée par la raison. Dieu révélé par le devoir et l'existence du libre arbitre ; possibilité du mal impliquée dans la création d'êtres vraiment libres et moraux ; chute de l'humanité solidaire et nécessité d'une rédemption collective, tels sont les arguments que la théologie devra invoquer, car elle « ne possède aucune méthode certaine pour déterminer l'objet historique de sa foi, et cette foi historique dont nous ne contestons point l'utilité n'est pas indispensable à la religion ». Sans doute par une étude comparative des religions la théologie pourra tenter de prouver, si possible, la supériorité du christianisme ; mais si elle veut satisfaire « aux exigences de la religion naturelle formulées plus haut » elle ne devra utiliser d'autre base que « la religion de la conscience pour apprécier la crédibilité des faits rapportés ».

(1) *Id.*, p. 349.
(2) *Ibid.*

Digitized by Google

Secrétan se trouve enfermé dans le cercle vicieux auquel toute apologétique chrétienne semble inévitablement acculée. Si la vérité chrétienne est éternelle, comment peut-elle être liée à un fait historique nécessairement contingent? Et d'autre part comment le salut de l'humanité serait-il définitivement assuré, si Dieu ne s'est pas révélé à un moment précis de l'histoire? Secrétan a bien vu la difficulté; mais la solution qu'il propose se montre insuffisante.

En effet un trop grand scepticisme en matière historique risque d'ébranler les bases mêmes sur lesquelles s'édifie la foi chrétienne. Les notions de devoir, de conscience morale, de liberté et de remords dépendent pour une large part des expériences du passé, et ces notions ont été en partie modifiées par l'apparition du christianisme dans l'histoire. Une religion naturelle, qu'elle se réclame ou non des données de la conscience, ne peut se suffire à elle-même et c'est toujours dans la tradition historique qu'elle puisera le meilleur de ses éléments. Le problème concernant les origines contingentes du christianisme reste donc capital et la théologie pas plus que l'apologétique ne sauraient s'en désintéresser.

Au reste et quelles que soient les réserves qu'elle peut soulever, la pensée secrétanienne garde, au point de vue théologique, une importance exceptionnelle.

Secrétan est, en effet, l'un des penseurs qui, avec Ch. Renouvier, ont insisté avec le plus de force sur le devoir qui s'impose à toute théodicée de résoudre le problème du mal. « Si Dieu veut le bien, et si le dualisme métaphysique est inadmissible, pourquoi le mal, d'où vient le mal? Voilà le problème pratique de la philosophie, le vrai problème, le seul problème, l'aiguillon du doute et la force de toutes les négations » (1). Ce problème se pose plus impérieux que jamais à l'heure actuelle.

De quelque côté qu'on les envisage, les anciennes solutions ne satisfont plus le cœur ni la raison. A supposer même que nous ayons tous participé à la faute d'Adam, il nous est impossible de voir dans cette faute originelle la cause unique du mal et des souffrances dont notre monde est le théâtre, et sur ce

(1) *La civilisation et la croyance*, p. 215.

Digitized by Google

point la solution secrétanienne, même à titre d'hypothèse, paraît insuffisante. Les origines de la vie humaine dont la géologie et l'anthropologie déchiffrent à grand peine l'énigme, pour obscures qu'elles soient encore, ne sont certainement pas celles dont les récits bibliques nous ont transmis la tradition. L'idée d'un mal préexistant à l'apparition de l'homme sur la terre s'impose de plus en plus à la pensée. Ce mal métaphysique, où le placer et comment le concevoir? En appeler à Satan ne fait que reculer le problème. Le dualisme seul paraît s'imposer; mais c'est alors au détriment de la puissance de Dieu ou de son amour, deux solutions également inacceptables au point de vue chrétien. S'arrêter impuissant devant ce redoutable problème, c'est peut-être le parti le plus vrai; mais en faisant du mal une mystérieuse réalité dont l'homme n'est qu'en partie responsable, ne risque-t-on pas d'affaiblir l'aiguillon de la conscience morale et la puissance régénératrice de l'Evangile? De toutes façons la question reste obscure, et cependant la pensée chrétienne ne saurait subsister sans y répondre en quelque mesure. Peut-être une étude plus approfondie des jugements de valeur permettrait-elle de renouveler en partie le problème.

A la question du mal s'en rattache une autre que Secrétan a eu également le mérite de mettre en lumière, c'est celle concernant les destinées futures de l'âme humaine. Il la tranche par un appel à la solidarité dans tous les domaines, même dans le domaine du salut. « L'immortalité dont l'espoir fortifie, l'immortalité qu'on aperçoit, c'est l'ordre vrai, la consommation de la charité où nul n'existe pour lui-même; et l'homme qui affirmait la résurrection avec la plus grande énergie se sentait capable de sacrifier à ses frères non seulement la vie présente, mais la vie à venir; il désirait être lui-même anathème et séparé du Christ pour ses frères. »

Sur ce point les aspirations religieuses contemporaines se rencontrent avec celles de Ch. Secrétan. D'un salut individuel nous ne saurions que faire. Réalisant mieux que par le passé les liens de la solidarité, nous ne pouvons plus moralement et religieusement séparer notre destinée de celle du reste de l'humanité. L'Eglise catholique l'avait du reste admirablement com-

Digitized by Google

pris en instituant la doctrine du purgatoire et la prière d'intercession pour les morts. Que ces enseignements aient donné lieu à des abus, ce n'est pas une raison pour en rejeter la profonde signification. Peut-être même faut-il aller plus loin dans cette voie, car si le sort des vivants ne se sépare plus de celui des morts et si le salut de chacun reste fonction de celui de l'humanité tout entière, la réalisation de ce salut concerne aussi bien la vie présente que la vie à venir. Dès lors ce sont toutes les valeurs de civilisation, sciences, arts, libertés civiles et politiques, qui reprennent leur importance et qui s'affirment comme légitimes. La pensée chrétienne, sous la forme émancipée qu'elle a revêtue dans le protestantisme, pourra-t-elle surmonter la difficulté? Parviendra-t-elle à respecter tout en les unissant dans une communion fraternelle, les antagonismes de race et de civilisation qui semblent irréductibles et que le catholicisme du moyen âge avait vainement tenté d'harmoniser? Ce problème s'impose à l'heure actuelle d'une façon plus aigüe encore qu'à l'époque où vivait Ch. Secrétan; peut-être est-ce en suivant la voie qu'il a lui-même indiquée qu'on le résoudra en quelque mesure.

Quoiqu'il en soit et si même les spéculations théologiques, dont nous avons rappelé les grands traits, devaient être jugées un jour insuffisantes, l'esprit qui les anime conserverait au travers des siècles toute sa valeur. Ce qui caractérise cet esprit tout d'abord, c'est une unité profonde jointe à une étonnante variété d'aspects. La cohérence des idées ne masque jamais leurs oppositions, mais elle s'efforce bien plutôt de les surmonter. Les principes et les conclusions s'énoncent en des formules lapidaires: sitôt après, cependant, ils perdent leurs caractères abstraits pour laisser place à des développements vivants, émus et parfois tendres. Ce ne sont pas toutefois ces qualités de forme et de fond qui donnent à la pensée secrétanienne toute sa beauté. Celle-ci nous paraît résider avant tout dans une sincérité parfaite et généreuse. Chez un penseur religieux une pareille sincérité est rare et c'est pourquoi Ch. Secrétan a été et restera le soutien de tous ceux qui cherchent et qui doutent.

Pour ce qui nous concerne, et comme un faible témoignage de la reconnaissance que nous lui gardons pieusement, qu'il

Digitized by Google

nous soit permis de rappeler un passage entre autres de ses écrits qui ont eu au cours de nos études et sur toute la conduite de notre vie une influence décisive.

« Ce que nous demandons à l'enseignement religieux pour qu'il porte fruit, c'est avant tout d'être sincère, et sur ce point la situation du moment nous semble fâcheuse.

...Il se prépare une crise dont il n'est pas aisé de prévoir les effets. Le voile est bien mince, il est tendu, il peut se déchirer à chaque instant. On accusera de duplicité coupable des hommes dont le tort principal est de se trouver fort empêchés. Mais quelque redoutable que cette crise puisse être, il ne faut pas la retarder davantage, il faut la précipiter au contraire. » (1)

Affirmer lorsque faire se peut, douter où le doute s'impose, avouer son ignorance en face des problèmes qui passaient pour être résolus, remplacer les solutions jugées définitives par l'espérance, ce devoir de sincérité vis-à-vis de soi-même et d'autrui est plus pressant que jamais. Aller jusqu'au bout de ce devoir, respectueusement mais fermement, c'est la tâche urgente qui s'impose non seulement à la théologie, mais à tout individu, comme à toute communauté religieuse. Si, comme Secrétan ne craignait pas de l'affirmer, le christianisme est encore la vérité qui sauve, il ne peut que ressortir affermi de cette épreuve.

ARNOLD REYMOND.

(1) *La civilisation et la croyance*, p. 378.

Digitized by Google

LES ŒUVRES DE CHARLES SECRÉTAN

Secrétan n'a laissé aucune liste de ses articles, aucune note sur la date de leur publication. L'existence mouvementée qu'il a menée pendant la première partie de sa vie ne lui a pas laissé le loisir de constituer des archives personnelles. Plus tard, lorsqu'il fut définitivement installé à Lausanne, les activités nouvelles qui le sollicitaient et la multiplicité des intérêts qui remplissaient sa vie absorbèrent complètement son attention. Au reste, il n'avait pas le tempérament d'un collectionneur. Avide d'agir, « brûlant de servir » et de semer à pleines mains les idées qu'il croyait justes, il eut jusqu'à la dernière semaine de sa vie l'esprit tourné vers l'avenir, laissant aux siens le soin de recueillir ses écrits.

Un an après la mort de Secrétan, la Faculté des Lettres de Lausanne publia, sous le titre d'*Index bibliographique*, une brochure contenant la liste des publications des professeurs qui avaient enseigné à la Faculté de 1883 à 1896. Sur la demande de l'Université, les enfants de Secrétan avaient préparé une liste fort importante (elle comptait 258 numéros), mais qui restait forcément incomplète, le temps ayant manqué pour faire toutes les recherches nécessaires.

Il nous a semblé que l'hommage que nous rendons au maître dont notre jeunesse fut si fière serait incomplet si nous ne profitions pas des renseignements dont nous disposons pour dresser la liste de ses écrits, pendant qu'il en est encore temps. Nous nous sommes efforcé, il va sans dire, de ne rien laisser échapper ; mais nous n'osons nous flatter d'y avoir complètement réussi. Secrétan a publié un grand nombre d'articles anonymes (dans la *Gazette de Lausanne* en particulier), nous en avons identifié un certain nombre, nous en avons retrouvé d'autres dans la collection rassemblée par la famille Secrétan ; nous sommes certain d'en avoir laissé passer quelques-uns, puissent-ils être peu nombreux ! Toutes les fois que nous avons disposé de renseignements spéciaux nous l'avons indiqué en note ; lorsque l'attribution à Secrétan d'un article ou d'un écrit reste pour nous incertaine, nous l'avons signalé (en général par la note « signé C. S. »).

Il est trois catégories d'articles que nous n'avons pas pu cataloguer. Pendant ses études, Secrétan a collaboré au *Nouvelliste vaudois*, pour lequel il a rédigé entre autres des chroniques parlementaires ; nous n'avons retrouvé qu'une de ces dernières (n° 2), il doit y en avoir d'autres. Quant au *Courrier suisse*, dont Secrétan fut rédacteur en chef de 1845 à 1850, nous

Digitized by Google

avons délibérément renoncé à toute tentative d'identification; aucun article n'est signé, pas même d'initiales; nous n'avons mentionné dans notre liste que la nécrologie consacrée à Vinet (n° 53). Enfin, Mlle Secrétan raconte (p. 230) que son père a envoyé entre 1840 et 1845 des chroniques suisses à l'*Allgemeine Zeitung*; il nous a été impossible de nous procurer aucun renseignement quelconque sur le nombre et le caractère des articles que Secrétan a publiés dans la Gazette d'Augsbourg.

Mlle Louise Secrétan a singulièrement facilité notre travail en mettant à notre disposition les notes et les documents qu'elle avait réunis en vue de la biographie de son père qu'elle a publiée en 1912 (*Charles Secrétan, sa vie et son œuvre*, Lausanne, Payot, 538 p. in-12, 4e édit.). Nous aimerions que notre modeste travail serve aux lecteurs de son livre qui désireraient en savoir davantage sur l'œuvre écrite du grand citoyen et de l'infatigable publiciste que fut « le philosophe » de Lausanne. Nous restons confondu, pour notre part, de la largeur de vues, de la vigueur intellectuelle et de la noblesse morale dont témoigne l'activité littéraire de Secrétan, et nous engageons instamment ceux qui voudront s'initier à sa pensée à ne pas négliger les richesses que renferment ses articles, ceux mêmes dont le titre paraît insignifiant au premier abord. Comme les esprits vraiment originaux, Secrétan renouvelle constamment la forme qu'il donne à sa pensée et sait la présenter sous les aspects les plus imprévus.

M. le professeur Philippe Bridel a bien voulu nous ouvrir libéralement l'inépuisable trésor de notes qu'il a recueillies en vue de la grande édition des œuvres complètes de Vinet, qu'il dirige; il a suivi notre travail avec un intérêt qui nous a été précieux et a poussé la complaisance jusqu'à dépouiller pour nous les comptes rendus de la *Revue philosophique* de Ribot; nous lui exprimons notre vive gratitude. Nous remercions aussi nos amis Jean Larguier des Bancels et Paul Chapuis, tous deux petits-fils de Secrétan, qui nous ont obligeamment prêté leur concours.

RENÉ GUISAN.

Le lecteur remarquera que jusqu'en 1849, soit jusqu'à la publication de la *Philosophie de la liberté*, Secrétan orthographiait son nom : Secretan; nous avons eu cependant sous les yeux une lettre du 21 juin 1838 signée déjà : Charles Secrétan.

Les notes explicatives que nous avons ajoutées à notre liste sont placées entre parenthèses et composées en plus petits caractères. Les titres des ouvrages de Secrétan sont composés en petites capitales, les livres qui font l'objet d'un compte-rendu en italiques, les autres articles en caractères ordinaires.

Pour désigner les périodiques dont il est fréquemment fait mention, nous avons adopté les abréviations suivantes :

B. U. : Bibliothèque universelle. *C. E.* : Le Chrétien évangélique. *C. P.* : Critique philosophique. *E. L.* : Evangile et Liberté. *G. L.* : Gazette de Lausanne. *R. C.* : Revue chrétienne. *R. P.* : Revue philosophique. *R. S.* : Revue suisse. *R. T. S.* : Revue de théologie et de philosophie chrétienne (de Strasbourg). *S.* : Le Semeur.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE CHRONOLOGIQUE

1833

1. Cours de logique, rédigé d'après les leçons de M. le professeur André Gindroz, par Charles Secretan, étudiant en philosophie. 104 p. in-8 autographiées et 7 p. de table et errata.

(Voir n° 8.)

1834

2. Session du Grand Conseil. — Nouvelliste vaudois, 17 janv.

(Compte rendu, signé C. S., des débats sur la loi réglant l'exercice de la liberté des cultes ; séances des 13, 14, 15 janv.)

3. Lausanne, 20 février 1834.

(Lettre ouverte au rédacteur du feuilleton du *Nouvelliste vaudois*, sur la littérature de la Suisse romande, publiée d'après le manuscrit original par L. Secrétan, *Charles Secrétan*, p. 50. Nous n'avons pas retrouvé cette lettre dans la collection du *Nouvelliste* ; peut-être que l'auteur l'avait gardée en portefeuille ; peut-être aussi que la rédaction du journal a dû renoncer à l'imprimer à cause de sa longueur.)

1835

4. Les tribus chrétiennes de l'Amérique du Nord. — *S.* juil. à nov., IV 239, 247, 255, 271, 343, 349, 358, 365.

(Ces articles, parus sans signature, sont la traduction de fragments du Voyage de Colton, parus dans le *Missions-Magazin* de Bâle, 4e livraison de 1834. Voir lettre de Vinet à Secrétan, du 14 juillet 1835.)

1836

5. Du projet de Collège cantonal. — Nouvelliste vaudois, 25 et 29 nov., 6 et 9 déc.

(Ces articles ont été réunis en brochure, sous le titre) :

5bis. Observations sur le projet de Collège cantonal, par Charles Secretan, étudiant en droit. Lausanne, Marc Ducloux. Novembre 1836. 24 p. in-8.

1837

6. Du projet de Collège cantonal. — Nouvelliste vaudois, 24 janv.

7. De l'étude de l'allemand dans nos institutions académiques. — Nouvelliste vaudois, 27 et 31 janv., 3, 10, 14 et 24 fév.

Digitized by Google

8. Cours de logique, rédigé d'après les leçons de M. le professeur André Gindroz. Deuxième édition augmentée et complétée. Lausanne, autographié chez Spengler. 99 p. et XII de table, in-8.
(Voir n° 1.)

9. Projets de lois sur les Collèges et l'Académie. — Nouvelliste vaudois, 28 juil., 1er août, 19, 29 sept., 10, 24 oct., 3, 14, 21 nov.
(Ces articles ont été réunis en brochure, sous le titre) :

9bis. Des nouveaux projets de loi sur les Collèges et l'Académie. Courtes observations. par Ch. Secretan, étudiant en droit. Lausanne, Marc Ducloux. 38 p. in-8.

10. Lettre anonyme de Ch. Secrétan à Sainte-Beuve, du 16 août 1837. Publiée par Pierre Bovet dans le *Journal des Débats* (13 déc. 1904), reproduite par la *Gazette de Lausanne* (14 déc. 1904).

1838

11. *Pensées d'août*, par Sainte-Beuve. — *R. S.* janv., I 27.

12. Souvenirs de voyage. Col de l'Ortles *(sic)* et val de Munster. — *R. S.* avril, mai, I 165, 213.
(Voir lettre de Vinet dans L. Secrétan : *Charles Secrétan*, p. 158.)

13. Un mot sur les préventions communes contre la philosophie. — *R. S.* mai, I 234.

14. De la situation extérieure de la Suisse et de son devoir. — *R. S.* sept., I 509.

15. Sonnets. — *R. S.* oct., I 547.

16. *Essais de philosophie morale et de morale religieuse*, par A. Vinet. — *R. S.* nov., I 549.

17. De la situation intérieure. — *R. S.* nov., I 607.

1839

18. *Tableau de l'esprit et du cœur de saint François de Sales*, par sainte Chantal, mis en style moderne par l'abbé de Baudry. — *R. S.* août, II 447.
(Signé S.)

1840

19. La philosophie de Leibnitz. Fragment d'un cours d'histoire de la métaphysique, donné dans l'Académie de Lausanne par C. Secretan, licencié en droit. Lausanne, Ducloux. 148 p. in-8.

Digitized by Google

20. De l'âme et du corps. Fragment d'une introduction à la psychologie. — *R. S.* juil., III 287.

(Ces pages, détachées d'un précis d'anthropologie destiné à être dicté aux élèves du Collège de Lausanne et à servir de thème à des développements oraux, sont reproduites, moins quelques notes, dans la Dissertation de 1841 (n° 26), p. 1 à 31.)

21. Sandy, ou les célibataires. (Traduit de l'allemand de Meta Sander.) — *R. S.* oct. à déc., III 449, 497, 577.

(Voir la note du n° suivant.)

22. *Einige Lebens-Erfahrungen*, zwei Novellen von Meta Sander. — *S.* déc., IX 412.

(Compte rendu anonyme. Voir agenda Vinet du 15 déc., voir aussi *S.* 1841 p. 64, au bas de la première colonne.)

1841

23. Economie politique. Cours de M. Emery. — *S.* janv. à août, X.

(Résumé en quatorze articles du cours de M. Emery, soit Amédée Melegari; non signé. Secrétan fait allusion à ces résumés dans l'article nécrologique qu'il a consacré à Melegari, voir n° 237.)

24. L'ami de la maison. (Traduit de l'allemand de Meta Sander.) — *R. S.* janv., fév., IV 1, 57. 141, 183.

(Voir n° 22.)

25. *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, par Pierre Leroux. — *S.* fév., X 35, 42. 51, 60.

26. De l'ame et du corps. Fragment d'une introduction générale à l'anthropologie philosophique. Présenté au concours pour la chaire de philosophie et d'histoire de la philosophie dans l'Académie du Canton de Vaud, par Charles Secretan, licencié en droit. Lausanne, Delisle. 123 p. in-12.

(Une partie de l'édition porte sur le titre le mot: « Manuscrit ».)

27. Méthode d'enseignement philosophique. — *S.* oct., X 332.

1842

28. *Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès*, par P.-J.-B. Buchez. — *S.* fév., XI 35.

29. *Leçons sur la philosophie de Kant*, par Victor Cousin. — *S.* mai et juin, XI 162, 187, 202.

30. Erklärung des Herrn Professor Secretan in Lausanne in Bezug auf die Anzeige seiner Schrift: La philosophie de Leibnitz. — Zeitschrift für Phil. und spekulative Theol. [de J.-H. Fichte], IX (N.F. V.), 150-156.

31. Méditation : « Dieu est amour ». — *R. S.* sept., V 565.

Digitized by Google

32. Des rapports de la religion et de la philosophie dans l'histoire. — *S.* oct., XI 319, 324.

33. *Essai d'une exposition de la philosophie moderne depuis Descartes jusqu'à nos jours*, par Eduard Erdmann. — *S.* nov., XI 362.

34. *Manuel de philosophie moderne*, par Charles Renouvier; *Essais de philosophie*, par Ch. de Rémusat. — *S.* nov. et déc., XI 378, 385.

35. Mutilation d'un écrit de Jouffroy. — *S.* déc., XI 399.

1843

36. *Nouveaux mélanges philosophiques*, par Th. Jouffroy. — *S.* janv. et fév., XII 26, 34.

37. *Œuvres très complètes de Mgr F.-J. de Pratz de Pressy.* — *S.* juin, XII 198. (Signé S.)

38. Des rapports naturels entre l'Eglise chrétienne et l'Etat. — *S.* juin et juil., XII 195, 203, 210, 234.

(Anonyme. Voir agenda Vinet des 6 et 11 juin et 17 juillet. Quelques phrases de ces articles se retrouvent textuellement dans la *Philosophie de la liberté*, leçon XXXVI de la 1re édition = leçon XVI du 2e volume de la 2e édition.)

39. *Œuvres de Spinoza*, traduites par E. Saisset; *Mémoire sur Spinoza et sa doctrine*, par Damiron. — *S.* oct., XII 323, 330.

40. Des causes qui rendent difficile l'introduction de la philosophie allemande en France. — *S.* déc., XII 395.

(A l'occasion de la traduction de *La science de la connaissance* de Fichte et du *Système de l'idéalisme transcendental* de Schelling.)

1844

41. *Principes fondamentaux de la science de la connaissance*, par J.-G. Fichte. — *S.* fév., XIII 68, 79.

(Voir l'erratum, *S.* p. 101.)

42. *Système de l'idéalisme transcendental*, par Schelling. — *S.* mars, XIII 90, 99.

43. *Essai d'une nouvelle théorie sur les idées fondamentales ou les principes de l'entendement humain*, par F. Perron. — *S.* juin, XIII 194.

44. *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire*, par J. Ferrari. — *S.* nov. et déc., XIII 377, 387.

1845

45. *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*, tome I, par J. Simon. — *S.* mars, XIV 85, 90.

(Voir n° 49.)

Digitized by Google

46. *Des causes conditionnelles et productrices des idées*, par L.-A. Gruyer. — *S.* juin, XIV 186.

47. A Monsieur Louis Burnier. Lausanne, 12 juin 1845. — L'Avant-garde, 15 fév. 1902, p. 16.

(Sollicité par Louis Burnier de collaborer à *L'Anti-Jésuite*, Secrétan lui fait connaître les motifs politiques et religieux qui l'empêchent d'accepter sa proposition.)

48. *Abélard*, par Ch. de Rémusat. — *S.* nov., XIV 378.

1846

49. *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*, tome II, par J. Simon. — *S.* sept et oct., XV 293, 314.

(Voir n° 45.)

50. Résumé du discours prononcé par Ch. Secrétan au banquet donné le 11 déc. 1846 par les étudiants de l'Académie de Lausanne à leurs professeurs destitués. Dans : J. Cart, *Hist. du mouvement relig. et ecclés.*, VI 401-402 (Cf. 406 note et Courrier suisse, 12 janv. 1847).

1847

51. *De la philosophie allemande*, rapport de Ch. de Rémusat. — *S.* janv., XVI 3.

52. *Jordano Bruno*, par Christian Bartholmèss. — *S.* avril, XVI 124.

53. Canton de Vaud. — Courrier suisse, 7 mai, p. 3.

(Article nécrologique sur Vinet.)

54. *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVIIe siècle*, par Philippe Damiron ; *Fragments de philosophie cartésienne*, par Victor Cousin. — *S.* août, XVI 259.

55. Du cartésianisme et de l'éclectisme. — *S.* sept., XVI 275, 283.

56. *Du spiritualisme et de la nature*, par Ernest Bersot. — *S.* sept., XVI 302.

1848

57. De la nature du mal. (Leçon extraite d'un cours inédit de philosophie morale.) — *R. S.* juil., XI 404.

(Cet article est devenu la vingt-troisième leçon de *La philosophie de la liberté*, II p. 107.)

58. Publication projetée par M. Ch. Secrétan. — *S.* juil., XVII 208.

(Prospectus de la *Philosophie de la liberté* qui n'a pas été reproduit dans l'ouvrage.)

1849

59. LA PHILOSOPHIE DE LA LIBERTÉ. Cours de philosophie morale. Paris, Hachette ; Lausanne, Bridel. — Tome Ier : IX, 364 p. in-8. Tome II : 423 p. in-8.

(Voir les n°s 133, 170 et 229.)

Digitized by Google

1850

60. Bulletin bibliographique. — *R. S.* XIII 562.

(A propos des deux premières livraisons de la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*, de Strasbourg.)

61. De l'humanité et de l'individu. — *R. T. S.* oct., I 193.

(Cet article, augmenté d'une note et d'une page de conclusion, a été recueilli à la fin des *Recherches de la méthode*, p. 263 et suiv.)

1851

62. Quelques idées apologétiques. — *R. T. S.* avril, II 193.

(Sous le titre : « Premiers linéaments d'une apologie du christianisme», figure — avec quelques modifications de détail — en tête des *Recherches de la méthode*.)

1852

63. Quelques idées sur la méthode. — *R. T. S.* avril, IV 236; juin, IV 355; juillet, V 38.

(Ces trois articles, remaniés et augmentés, forment les cinq premiers chapitres de l'« Essai sur les méthodes » dans : *Recherches de la méthode*, p. 19 et suiv.)

1853

64. Des livres et des lecteurs en 1853. — *R. S.* janv., XVI 1.

(Recueilli dans les *Essais de phil. et de litt.*, p. 326.)

65. *Un messager de la bonne nouvelle*, par Frédéric Chavannes. — *R. S.* fév. XVI 171.

66. « La connais-tu ? » Poésie. — Feuille populaire de la Suisse romande, n° 7, p. 14.

(Cette poésie de deux strophes date de 1831 ; à notre connaissance, elle n'a pas été imprimée avant 1853.)

67. *De l'homme et des races humaines*, par Henri Hollard. — *R. S.* août, XVI 643.

68. *Poésies* de Frédéric Monneron ; *Poésies* de Henri Durand. — *R. S.* oct., XVI 775.

69. *Poésies complètes de J.-P. Hebel*, traduites et suivies de *Scènes champêtres*, par Max Buchon. — *R. S.* déc., XVI 912.

70. Chronique suisse. — *R. S.* XVI 83, 164, 258, 342, 406, 484, 547, 630, 700, 760, 839, 904.

(Secrétan a rédigé la Chronique mensuelle de la *Revue suisse* de janv. 1853 à juin 1857.)

Digitized by Google

1854

71. *Le tour de Jacob le compagnon*, par J. Gotthelf; *Foi et charité*, récits populaires d'après le Dr Wichern ; *Une soirée du jour de l'an*. — *R. S.* avril, XVII 301.

72. Du livre de M. Nicolas sur le protestantisme. — *R. C.* juin, I 360.

73. *Ulrich le fermier* et *Nouvelles bernoises*, de J. Gotthelf (traduction de l'allemand). — *R. S.* juin, XVII 445.

74. Frédéric-Joseph de Schelling. — *R. S.* oct., XVII 649.

75. De l'origine du paganisme. (Fragments d'un cours élémentaire sur la mythologie.) — *R. C.* oct., I 581.

76. *M. Scherer, ses disciples et ses adversaires*. — *R. S.* oct., XVII 720.
(A propos de l'ouvrage anonyme de J.-F. Astié.)

77. *Les nations catholiques et les nations protestantes*, par Napoléon Roussel. — *R. S.* oct., XVII 724.

78. *Le Doyen Bridel*, par L. Vulliemin ; *Scènes de la vie gruyérienne*, par P. Sciobéret ; *Du droit et du devoir*, par Charles Monnard ; *Le Rédempteur*, par Edmond de Pressensé. — *R. S.* déc., XVII 875 et suiv.

79. *Histoire de la philosophie depuis l'ère chrétienne*, par Matter ; *Dernier sermon* d'Edouard Verny. — *R. S.* déc., XVII 883 et suiv.

80. Chronique suisse. — *R. S.* XVII 66, 139, 212, 289, 365, 432, 509, 572, 641, 713, 784, 841.

81. Le bon camarade. Traduit d'Uhland. — Hymnes et chansons pour la jeunesse. Lausanne, Genton, Voruz et Vinet ; p. 44-45.
(Nous ne savons pas à quelle époque Secrétan a traduit la chanson *Ich hatt' einen Kameraden*, ni si elle a paru autre part avant 1854. Le recueil auquel nous l'empruntons a été publié sous le patronage d'Aimé Humbert, directeur du département neuchâtelois de l'instruction publique.)

1855

82. *De la connaissance de Dieu*, par A. Gratry. — *R. C.* janv. et fév., II 19, 97.

83. *De la connaissance de Dieu*, par A. Gratry. — *R. S.* janv., XVIII 35.
(Ne fait pas double emploi avec l'article précédent, auquel l'auteur renvoie le lecteur pour l'analyse des idées de Gratry.)

84. *La Bible défendue contre ceux qui ne sont ni disciples, ni adversaires de M. Scherer*, par le comte A. de Gasparin. — *R. S.* fév., XVIII 164.

85. *Trente lettres d'un vétéran russe sur la question d'Orient*. — *R. S.* avril, XVIII 323.

Digitized by Google

86. *Bibliothèque romane de la Suisse.* — *R. S.* août, XVIII 612.

87. *Le peuple primitif, sa religion, son histoire et sa civilisation*, par Frédéric de Rougemont. — *R. S.* oct.. XVIII 749.

88. Quelques idées sur la méthode. — *R. T. S.* nov., XI 241.

(Cet article, corrigé, forme les chapitres VI et VII des *Recherches de la méthode*, p. 91 et suiv.)

89. *Logique*, par A. Gratry. — *R. C.* nov., II 656.

90. La Grèce et l'art grec. (Leçon tirée d'un cours de mythologie). — *R. S.* déc., XVIII 845.

91. *L'homme aux calendriers*, par Glaubrecht (trad. de l'allemand). — *R. S.* déc., XVIII 894.

92. Chronique suisse. — *R. S.* XVIII 59, 150, 236, 316, 390, 456, 534, 604, 679, 746, 823, 887.

1856

93. Le mosaïsme et les religions mythologiques. — (Dernière leçon d'un cours de mythologie). — *R. S.* juin, XIX 382.

94. La civilisation chrétienne. (Leçon détachée d'un cours de morale.) — *R. C.* août, III 477.

95. Réponse de M. Secrétan à M. Goy. — *R. T. S.* août, XIII 125.

(A propos de l'article de Goy : « La chute primitive, théorie de M. Secrétan », paru dans la même Revue, XII 283.)

96. *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*, par Christian Bartholmèss. — *R. S.* sept., XIX 608.

97. *Mémoires de Pierre de Pierrefleur*, publiés par A. Verdeil. — *R. S.* nov., XIX 738.

98. Un mot sur la philosophie de M. Jules Simon. — *R. T. S.* déc., XIII 325.

(A propos des deux ouvrages : *Le devoir* et *La religion naturelle*.)

99. Chronique suisse. — *R. S.* XIX 73, 143, 211, 287, 353, 422, 495, 559, 627, 687, 753, 839.

1857

100. RECHERCHES DE LA MÉTHODE QUI CONDUIT A LA VÉRITÉ SUR NOS PLUS GRANDS INTÉRÊTS. Avec quelques applications et quelques exemples. Neuchâtel, Leidecker ; Bâle et Leipzig, Georg. — XLIX, 301 p. in-12.

101. *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, publiées par Ernest Naville. — *R. S.* avril, XX 254.

102. Bulletin littéraire. — *R. S.* juin, XX 422.

(A propos de *La liberté de conscience*, par Jules Simon ; *Séjour chez le grand chérif de La Mecque*, par C. Didier ; *Voix de ma jeunesse*, par Dufernex.)

103. Chronique suisse. — *R. S.* XX 71, 151, 214, 272, 352, 415.

Digitized by Google

1859

104. La métaphysique positive. — *R. C.* mars, avril, VI 129, 228.

(Etude sur *La métaphysique et la science*, par Etienne Vacherot.)

105. La philosophie de M. Vacherot. — *R. T. S.* avril, III 243.

(Cet article ne fait pas double emploi avec le précédent, auquel Secrétan renvoie expressément le lecteur, voir p. 267. — A partir de janv. 1858, la *Revue* de Strasbourg porte le titre de *Nouvelle Revue de théologie* et inaugure une nouvelle tomaison.)

106. *Le Christ et la conscience*, par Félix Pécaut. — *C. E.* 25 août, II 383.

107. *Maine de Biran, œuvres inédites*, publiées par Ernest Naville et Marc Debrit. — *B. U.* nov. et déc., VI 333, 622.

108. Lettre d'un licencié en droit à un ministre du saint Evangile. — *C. E.* 10 déc., II 544.

(Remarques sur la prédication.)

109. *Mémoire sur la philosophie de l'éducation*, par le baron Roger de Guimps. — *C. E.* 25 déc., II 582.

1860

110. Promenade à l'Oldenhorn. — *R. S.* janv., XXIII 64.

(Il a été fait un tirage à part de cette poésie : une plaquette de 7 p. in-8.)

111. *Souvenirs et correspondance*, tirés des papiers de Madame Récamier. — *R. C.* mars, VII 147.

112. *Histoire des doctrines philosophiques dans l'Italie contemporaine*, par Marc Debrit.— *R. S.* mars, XXIII 280.

113. Quel parti prendre ? Opinion d'un libéral. 24 mars 1860. — Neuchâtel, Klingebeil. 15 p. in-8.

(A propos de la question de Savoie.)

114. *Les Bassoutos*, par E. Casalis. — *R. S.* avril, XXIII 350.

115. *Nouveaux sermons*, par T. Colani. — *C. E.* 25 août, III 405.

116. *Les Gètes*, par Fréd.-Guill. Bergmann. — *R. S* sept., XXIII 675.

117. *Un magistrat suisse, Auguste Pidou*, par L. Vulliemin. — *R. S.* déc., XXIII 867.

118. *La morale des philosophes grecs et la morale chrétienne*, par A. Neander, trad. de l'allemand par Charles Berthoud. — *R. S.* déc., XXIII 872.

Digitized by Google

1861

119. Les poésies de Henri Durand. — *C. E.* IV 119.

120. Correspondance. Neuchâtel, 27 mai 1861. — Bulletin théologique (Supplément de la *R. C.*), août I 175.

(Réponse à un article de Jalaguier, intitulé « De l'ancienne et de la nouvelle théologie » et publié dans le même périodique, p. 136 et suiv., à propos des *Recherches de la méthode*. Jalaguier a répliqué, dans le fascicule de novembre, p. 249, par un article intitulé « Un mot de la preuve externe ».)

121. Le progrès. (Conférence.) — *R. C.* juin, VIII 373.

122. Quelques idées sur les preuves de l'existence de Dieu. — *R. C.* oct., VIII 629.

(Il a été fait de cet article un tirage à part) :

122bis. Quelques idées sur les preuves de l'existence de Dieu. Paris, Meyrueis. 21 p. in-8.

123. *Esprit d'Alexandre Vinet*, par J.-F. Astié. — *R. C.* déc., VIII 783.

1862

124. Du progrès en religion. — *R. C.* mars, IX 137.

(A propos de *Paris, Rome et Jérusalem, ou la question religieuse au XIXe siècle*, par J. Salvador.)

125. *Les Misérables*. Ire partie : *Fantine*, par V. Hugo. — *B. U.* avril, XIII 759.

125 *b*. *Les Misérables*, par Victor Hugo. — *R. C.* sept., IX 549.

(Cet article ne fait pas double emploi avec le n° précédent.)

126. *Poètes du siècle de Louis XIV*, par A. Vinet. — *C. E.* 25 avril, V 229.

(Réponse à un article de Edmond Scherer, paru dans *Le Temps* du 18 mars.)

127. L'université fédérale. — *B. U.* juin, XIV 301.

(Tirage à part sous le titre) :

127bis. De l'université fédérale. — Lausanne, Meyer. 44 p. in-8.

128. Les vraies garanties de la liberté. (Conférence prononcée à l'Hôtel de Ville de Lausanne.) — *C. E.* 25 sept., V 497.

129. Dorothée Trudel de Mænnedorf. — *C. E.* 10 oct., V 536.

1863

130. La raison et le christianisme. Douze lectures sur l'existence de Dieu. Lausanne, Meyer. VIII, 319 p. in-12.

131. *Vie de Jésus*, par Ernest Renan. — *C. E.* 10 août, VI 409.

Digitized by Google

1866

132. La morale indépendante. — *R. C.* avril, XIII 193.

133. LA PHILOSOPHIE DE LA LIBERTÉ. Seconde édition. Tome Ier : L'idée. Paris, Durand ; Neuchâtel, Delachaux. LXXX, 509 p. in-8.

(La préface de l'édition de 1849 est remplacée par une préface nouvelle, intitulée : « Le positivisme et la métaphysique ». Les leçons XVIII à XXI qui, dans la première édition, ouvraient le tome II, figurent ici à la fin du tome premier. — Voir les nos 59, 170 et 229.)

134. *L'ingénieux chevalier Don Quichotte de la Manche*. Traduction nouvelle. — *B. U.* nov., XXVII 472.

(Signé C. S.)

135. Discours prononcés le 24 octobre 1866 à la séance d'installation de MM. Ch. Secrétan et Max Bonnet en qualité de professeurs de philosophie et de littérature latine à l'Académie de Lausanne. Lausanne, imprimerie Pache. 42 p. in-8.

(Le discours de Ch. Secrétan occupe les pages 24 à 42 de cette brochure. Il a été reproduit, moins quelques phrases au début, par le *C. E.* nov., IX 604, sous le titre : « La raison et l'expérience », puis recueilli dans les *Discours laïques*, dont il forme l'Introduction.)

136. Les associations ouvrières. — *B. U.* oct. et déc., XXVII 161, 321.

(A propos du livre de Jules Simon : *Le travail*, 2e éd.)

1867

137. Un joyeux garçon. Nouvelle norvégienne. — *B. U.* janv. à avril, XXVIII 83, 289, 413, 584.

(Traduction anonyme d'une nouvelle de Björnson.)

138. De l'instruction supérieure en Suisse. — *B. U.* mars et avril, XXVIII 392, 562.

1868

139. *Encyclopédie pour la théologie protestante et l'Eglise*, publiée sous la direction du Dr Herzog. — *C. E.* fév., XI 100.

140. Esquisses bavaroises : le Chiemsee. — *B. U* mai, XXXII 115.

141. Les cours philosophiques à Lausanne dans l'hiver 1868. — *R. C.* mai, XV 302.

142. PRÉCIS ÉLÉMENTAIRE DE PHILOSOPHIE. Lausanne, Bridel. 301 p. in-12.

143. La philosophie de Victor Cousin. — *R. C.* juin, juillet, août et sept., XV 335. 385, 474, 513.

(Ces articles ont été publiés à part, sans modification) :

143bis. La philosophie de Victor Cousin. Paris, Grassart, Durand. 95 p. in-8.

Digitized by Google

144. La belle Synneuve. Nouvelle norvégienne. — *B. U.* juill. à oct., XXXII 354, 560, XXXIII 61, 229.

(Traduction anonyme d'une nouvelle de Björnson.)

145. La philosophie française sous le second Empire. — *B. U.* oct., XXXIII 196.

(A propos du Rapport de Félix Ravaisson sur *La philosophie en France au XIXe siècle.*)

146. La philosophie de M. Félix Ravaisson. — *B. U.* nov., XXXIII 363.

147. *Deux ans au lycée*, par Mme E. de Pressensé. — *B. U.* fév., XXXI 318.

1869

148. La réforme de l'instruction supérieure dans le Canton de Vaud. — *B. U.* janv., XXXIV 128.

149. *La religion*, par E. Vacherot. — *B. U.* mars, XXXIV 465.

150. *Nouvelles études alpestres*, par Henri Noé. — *B. U.* mars. XXXIV 468.

151. La religion de la conscience. — L'Emancipation, 9, 16, 23, 30 mai et 6 juin.

(Secrétan a tiré de ces articles les dix premières pages, 445 à 456, de la leçon XVII, qu'il a ajoutée à la deuxième édition du tome II de *La philosophie de la liberté;* voir n° 170. — *L'Emancipation* de Neuchâtel fut, de 1869 à 1872, l'organe du christianisme libéral pour la Suisse romande.)

152. Le christianisme, l'éclectisme et l'expérience. — *R. C.* août et sept., XVI 449 513.

(Les pages essentielles de ces articles ont été reproduites, à la suite de celles du n° précédent, au tome II de *La philosophie de la liberté*, p. 457 à 494.)

153. *Des conciles ou de l'origine démocratique du christianisme*, par Pierre Leroux. — *C. E.* sept., XII 513.

154. La philosophie critique en France : M. Charles Renouvier. — *B. U.* sept. et oct., XXXVI 91, 234.

155. *L'égalité*, par le comte de Gasparin. — *C. E.* nov., XII 583.

156. Esquisses bavaroises : d'Aibling à Tegernsee. — *B. U.* déc., XXXVI 481.

1870

157. *Le Japon illustré*, par Aimé Humbert. — *C. E.* mars, XIII 150.

158. *Les couvents et le droit commun*, par Joseph Hornung. — *C. E.* avril, XIII 210.

Digitized by Google

159. La logique du catholicisme. — *R. C.* juil.; XVII 435.

(Ce fragment se retrouve tel quel dans la préface de la 2e édition du tome II de *La philosophie de la liberté*, p. XX à XXXII.)

160. *Hegel, philosophe national de l'Allemagne,* par C. Rosenkranz. — Revue de théologie et de philosophie, juil., III 496.

1871

161. La neutralisation de l'Alsace. — *G. L.* 13, 14 janv.

162. Bulletin. — *G. L.* 9, 11 mars.

(Sur les conditions du relèvement de la France : instruction, union des partis, décentralisation.)

163. Bulletin. — *G. L.* 24 mars, 5 avril.

(Sur le mouvement unitaire en Allemagne.)

164. Bulletin. — *G. L.* 6 avril.

(Sur la guerre civile à Paris et sur l'attitude de l'Allemagne.)

165. Université suisse. — *G. L.* 14, 15 avril.

166. Correspondance particulière de la *Gazette*. Genève 27 juin. — *G. L.* 1er juillet.

(Compte rendu d'une conférence de Mme Mink au congrès de l'Internationale à Genève.)

167. L'athéisme contemporain. — *C. E.* juin et juill., XIV 254, 314.

(Recueilli, moins une note du chap. VI, dans les *Discours laïques*, p. 177 et suiv., sous le titre : « L'athéisme ».)

168. La brochure de M. le conseiller fédéral Dubs sur la revision de la constitution fédérale. — *G. L.* 10, 12, 15, 16, 18, 21 nov.

1872

169. La *Critique philosophique*. — Revue de théologie et de philosophie, janv., V 175.

(Bref compte rendu des cinq premiers fascicules de la Revue de Renouvier.)

170. LA PHILOSOPHIE DE LA LIBERTÉ. Seconde édition, revue et augmentée. Tome II : L'histoire. Paris, Sandoz et Fischbacher ; Neuchâtel, Sandoz. LIV, 494 p. in-8.

(La deuxième édition du Tome II est enrichie d'une préface traitant des rapports du christianisme avec la philosophie, d'une première leçon résumant la 1re partie de l'ouvrage, et d'une dernière leçon (in memoriam Edouard Secrétan) intitulée : La religion de la conscience. « Quant au corps du volume, il y a beaucoup de retouches et d'additions, quelques suppressions, pas de changements essentiels. » — Voir les nos 59, 133 et 229.)

Digitized by Google

171. Revision fédérale. Lettres à la *Gazette de Lausanne*. — *G. L.* 26, 27 avril, 1, 2, 4, 6, 7, 8, 10, 11 mai.

172. Une nouvelle philosophie. — Revue de théologie et de philosophie, avril et juillet, V 219 et 345.

(Recueilli dans les *Essais de phil. et de litt.*, p. 66 et suiv., sous le titre : « La philosophie de M. E. de Hartmann. I. Exposé analytique du système ».)

173. La situation. — *G. L.* 6, 8, 10 août.

(Sur l'attitude que les antirevisionnistes devraient prendre à la suite du rejet de la revision par le peuple suisse. Ces articles, signés ***, doivent être de la plume de Secrétan ; voir les paroles prononcées par lui dans l'assemblée préparatoire en vue des élections au Conseil National, dans la *G. L.* du 12 oct. et sa *Correspondance*, adressée au même journal, 14 oct.)

174. La nouveauté métaphysique. — *R. C.* sept. et oct., XIX 529, 593.

(Recueilli dans les *Essais de phil. et de litt.*, p. 208 et suiv., sous le titre : « La philosophie de E. de Hartmann. II. Critique du système ».)

175. Compte rendu, sans titre, des conférences de M. Alaux sur la poésie française. — *G. L.* 1er nov.

176. Bulletin bibliographique. — *G. L.* 2 nov.

(A propos de *L'instruction publique en Egypte*, par Ed. Dor.)

177. *Sabine. Gertrude de Chanzane*, par Mme Elise de Pressensé. — *G. L.* 26 déc.

1873

178. Correspondance. — *C. P.* 2 janv., II 341.

Sur les rapports de la morale et de la métaphysique. Cette lettre à Renouvier, qui venait de consacrer quatre articles à *La philosophie de la liberté*, — *C. P.* II 72, 121, 229, 262, — a été reproduite par *R. C.* fév., XX 114.)

179. *L'instruction publique en Egrpte*, par Ed. Dor. — *C. E.* janv., XVI 25.

180. Sainte-Beuve et le christianisme. — *R. C.* janv. et fév., XX 1, 65.

(Recueilli dans les *Essais de phil. et de litt.*, p. 275 et suiv.)

181. *L'orthodoxie et le libéralisme*, par J.-F. Astié ; *Examen de la théologie du juste milieu*, par A. de Mestral. — *C. E.* avril, XVI 185.

182. La conscience. — *C. E.* mai et juin, XVI 209, 257.

(Recueilli dans les *Discours laïques*, p. 275 et suiv.)

183. Correspondance. — *C. E.* juin, XVI 266.

(Echange de lettres avec Felix Bovet, sur l'interprétation du précepte : « Tu aimeras ton prochain *comme toi-même* », à propos d'un passage de l'étude précédente.)

184. Les propositions du Conseil fédéral sur la revision. — *G. L.* 19 juin.

Digitized by Google

185. Correspondance. — *G. L.* 14, 23, 28 juil.

(Sur la motion Richards, l'arbitrage et l'Alsace-Lorraine.)

186. Bulletin bibliographique. — *G. L.* 22, 24, 26 juil.

(A propos de l'article de Ed. Tallichet sur *La revision de la constitution fédérale suisse*, *B. U.* juil.)

187. L'Assemblée fédérale et la revision de l'Acte fédéral. — *G. L.* 23 août.

188. Le but à poursuivre. — *G. L.* 25 août.

189. La centralisation juridique dans les deux projets de revision. — *G. L.* 27 août.

190. La centralisation militaire et la défense nationale. — *G. L.* 28 août.

191. La revision et les finances. — *G. L.* 29 août.

192. La centralisation militaire et ses conséquences politiques. — *G. L.* 5 sept.

193. L'ultramontanisme et la revision. — *G. L.* 6 sept.

194. Allemagne : Lettres de Constance ; et : « Du Jorat ». — *G. L.* 15, 16, 17, 18, 22 sept., 3, 4 oct.

(Sept lettres sur le concile des vieux-catholiques à Constance. — Sur la série d'articles à la *G. L.* de juil. à oct., voir la *Correspondance* avec Renouvier, p. 96.)

195. Lettre à M. le professeur Dandiran. — Revue de théologie et de philosophie, oct., VI 608.

(Réponse à un article d'Astié sur la *Philosophie de la liberté*, paru dans la même Revue, p. 321.)

196. *La liberté et le déterminisme*, par Alfred Fouillée. — *R. C.* oct., nov. et déc., XX 775. 821, 887.

197. Henri Jacottet. — *B. U.* nov., XLVIII 526.

(Recueilli dans les *Essais de phil. et de litt.*, p. 371 et suiv.)

1874

198. Lettre à la Rédaction. — *G. L.* 5 janv.

(A propos du cours de littérature donné à Lausanne par Juste Olivier.)

199. Littérature et dogme. — *B. U.* fév., XLIX 342.

(A propos de *Literature and Dogma*, by Matthew Arnold.)

200. *Histoire de la philosophie européenne*, par Alf. Weber. — Revue de théologie et de philosophie, mars, VII 316.

Digitized by Google

201. Le progrès de la réforme électorale en 1873. — *G. L.* 27 avril.

202. *La pleine gratuité du pardon, d'après l'Evangile*, par Thomas Erskine. — *G. L.* 8 mai.

203. Le projet de loi fédérale sur le referendum. — *G. L.* 2, 6 juin.

204. Le grand Michel. Nouvelle. — *B. U.* juin à oct., L 330, 527, 719, LI 116, 308.

(Traduction anonyme d'une nouvelle de Melchior Meyr.)

205. Le bonheur. — *C. E.* août, XVII 353.

(Recueilli dans les *Discours laïques*, p. 229.

206. La liberté religieuse en Europe. — *B. U.* sept., LI 162.

(A propos de l'ouvrage de E. de Pressensé.)

1875

207. La sainteté par la foi, par R. Pearsall-Smith. Traduit d'après l'édition de 1875, refondue par l'auteur. Paris, Bonhoure. 185 p. in-12.

(Traduction anonyme.)

208. Les conditions morales de la liberté politique. — *B. U.* avril, LII 667.

(Recueilli dans les *Discours laïques*, p. 323, sous le titre : « Une condition de la liberté politique ». Secrétan a ajouté une page de conclusion.)

209. *Alexandre Vinet, histoire de sa vie et de ses ouvrages*, par E Rambert. — *G. L.* 23 juil.

210. *Les droits de l'électeur dans les démocraties*, par Gfeller. — *G. L.* 11 sept.

211. Un philosophe suisse : Troxler. — *B. U.* oct., LIV 244.

212. *La sainteté par la foi*, par R. Pearsall-Smith. — *C. E.* nov., XVIII 535.

213. *La critique philosophique*, publiée sous la direction de M. Renouvier. — *C. E.* déc., XVIII 553.

1876

214. Compte rendu du discours prononcé par Secrétan sur la tombe de Juste Olivier, à Nyon, le 9 janvier. — *G. L.* 10 janv.

215. Juste Olivier. — *G. L.* 29 janv.

(Recueilli dans les *Essais de phil. et de litt.*, p. 357.)

216. Correspondance. — *G. L.* 11 fév.

(A propos d'un article de F. Berthoud, Secrétan esquisse à grands traits l'histoire de la *Revue suisse*.)

Digitized by Google

217. L'accordée de l'instituteur. Nouvelle de Melchior Meyr. — *B. U.* janv. à mai, LV 114, 304, 504, 657, LVI 114.

(Traduction anonyme.)

218. L'empirisme. (A la mémoire de Henri Ritter.) — *B. U.* avril, LV 561.

(Recueilli dans les *Discours laïques*, p. 27, sous le titre : « La thèse de l'empirisme ».)

219. *L'escalade*, ballade historique, par H.-F. Amiel. — *B. U.* avril, LV 730.

(Signé C. S.)

220. Le darwinisme. (A la mémoire de K.-F. Schimper.) — *B. U.* mai, LVI 38.

(Recueilli dans les *Discours laïques*, p. 57.)

221. Le matérialisme. (A mon fils.) — *B. U.* sept., LVII 5.

(Recueilli dans les *Discours laïques*, p. 99. Sur un point, p. 131, le texte a été remanié ; cf. *B. U.* p. 30.)

222. Correspondance. — *G. L.* 19 sept.

(Compte rendu de la séance tenue le 14 sept., à Berne, pour la fondation d'une Société suisse pour la représentation proportionnelle.

223. Le phénoménisme contemporain. — *B. U.* oct., LVII 222.

(Recueilli dans les *Discours laïques*, p. 137.)

1877

224. Discours laïques. Paris, Sandoz et Fischbacher. 356 p. in-12.

(Voir n° 435.)

225. Qui se ressemble s'assemble Nouvelle de Melchior Meyr. — *B. U.* janv. à juin, LVIII 61, 242, 425, 611, LIX 45, 290.

(Traduction anonyme.)

226. Eclaircissements sur la Philosophie de la liberté. — *C. E.* juin, XX 290. — Publiés aussi dans : Revue de théologie et de phil., juillet, X 447 ; dans : *R. C.* août, XXIV 557 ; et dans : *C. P.* 23 août, XII 49.

(A propos de l'article que Paul Janet avait consacré à *La philosophie de la liberté* dans la Revue des Deux Mondes du 15 avril. — Dans la *C. P.*, Renouvier a joint quelques remarques critiques à la lettre de Ch. Secrétan.)

227. Le miracle et la philosophie. — *B. U.* juin, LIX 265.

(Dans sa *Correspondance* avec Renouvier, p. 136, Secrétan fait allusion aux conférences qu'il donna à la Faculté de théologie de Montauban en avril 1877 « sur le surnaturel et sur l'avenir religieux probable ». Il s'agit ici sans doute de la première de ces conférences ; l'autre n'a été publiée qu'en 1885, voir n° 292.)

228. *Eléments d'économie politique pure*, par Léon Walras. — *G. L.* 6, 7 déc.

Digitized by Google

1879

229. La philosophie de la liberté. Troisième édition, avec préface de l'auteur. Paris, Baillière; Sandoz et Fischbacher; Neuchâtel et Genève, Sandoz.

Tome Ier : L'idée. XLIV, 509 p. in-8.

(Entièrement conforme à la deuxième édition; sauf qu'on a réimprimé la préface de la 1re édition, et remplacé celle de la seconde par une préface nouvelle.)

Tome II : L'histoire. 494 p. in-8.

(Entièrement conforme à la deuxième édition; sauf la préface, qui a été supprimée. — En dépôt chez Delachaux et Niestlé, à Neuchâtel.

1880

230. Amélie de Lasaulx, en religion Sœur Augustine. Traduction autorisée des Souvenirs d'Amélie de Lasaulx. Lausanne, Imer. 367 p. in-12.

(Traduction non signée.)

231. *Deux méprises*, par Mme Bonzon de Gardonne. — *G. L.* 30 janv.

232. Correspondance. — *R. C.* juin, XXVII 370. — A paru aussi dans : *C. P.* 8 juill., XVII 353; et dans la Revue de théol. et de phil., mai, XIII 274

(Dans un article de philosophie morale, publié par la *Revue des Deux-Mondes* du 15 janv., Alfred Fouillée avait discuté les idées de Secrétan sur les rapports de la charité et de la justice. Estimant que sa pensée n'avait pas été exactement interprétée, Secrétan adressa une réclamation à la *Revue*; sa lettre ayant été refusée, il l'envoya à la *R. C.*)

233. Paul-Vital-Ignace Troxler (1780-1866). — Galerie suisse, Biographies nationales. t. III 111.

(Reproduit l'article de 1875, n° 211. Deux pages consacrées à l'analyse des idées philosophiques de Troxler ont été supprimées, v. p. 115.)

1881

234. La religion, la philosophie et la science. — *R. P.* mars, XI 242.

(Cet article a été publié également par la *R. C.* avril, XXVIII 197. Secrétan l'a reproduit textuellement, avec quelques remaniements dans la disposition des alinéas, en tête du *Principe de la morale*, dont il forme l'Introduction, p. 25 à 66.)

235. Joseph Mazzini et l'Italie. — *G. L.* 30 avril.

(A propos de la *Biographie de Mazzini*, par Mme E. Ashurst-Venturi.)

Digitized by Google

236. « Je t'implorai souvent, mon Dieu ! » — Feuille religieuse du canton de Vaud, 15 mai, p. 224.

(Cantique anonyme, composé à la demande de Henri Monneron sur un air de ce dernier.)

237. Melegari. — *G. L.* 27, 28 mai.

238. Paysages vaudois. I Canton de Vaud si beau ! — *G. L.* 1er sept.
II Dommartin. — *G. L.* 10 sept.
III Yvonand. — *G. L.* 13 sept.
IV Le plan de la Reine et les gorges de la Lambaz. — *G. L.* 27 sept.
V Ropraz. — *G. L.* 11 oct.
VI Les Cullayes. — *G. L.* 12 oct.
VII Senarclens. — *G. L.* 10 nov.
VIII La montagne de Brenles. — *G. L.* 22 nov.

(Recueillis dans les *Paysages vaudois*.)

239. *Le positivisme et la science expérimentale*, par l'abbé de Broglie. — *C. P.* XX, 19 nov. 246, 26 nov. 257, 3 déc. 279, 17 déc. 312.

(Ne fait pas double emploi avec le n° 249.)

240. *Ninette*, par Mme E. de Pressensé. — *G. L.* 20 déc.

241. *Histoire du mouvement religieux et ecclésiastique dans le canton de Vaud*, par J. Cart. — *G. L.* 29, 30 déc.

242. Avertissement.

(Non signé. Courte préface au livre d'Emile Duboux sur *La physique de Descartes*; Lausanne, Bridel. — Dans un discours universitaire, publié par la *G. L.* du 19 janv. 1907, le professeur A. De Loës a raconté, d'après une correspondance inédite, comment Secrétan fut invité par la famille Duboux à écrire cet avant-propos et pourquoi il garda l'anonymat. — Voir aussi n° 261.)

1882

243. Lettres de Alexandre Vinet et de quelques-uns de ses correspondants. Lausanne, Bridel. 2 vol. de VII, 484 et 424 p. in-8.

(Ouvrage édité par Charles Secrétan et Eugène Rambert ; Secrétan a rédigé une partie des notes.)

244. Madame Vinet. — *C. E.* janv., XXV 33.

245. Madame Vinet. — *E. L.* 13 janv.

(Ne fait pas double emploi avec le précédent.)

246. Le principe de la morale. — *R. P.* janv., mars et avril, XIII 25, 281, 337.

(Ces articles, augmentés de quelques pages (94, 148, 199) ont été reproduits dans *Le principe de la morale*, dont ils forment la première partie, p. 69 à 222.)

Digitized by Google

247. *Chaînes brisées*, par Mme Bonzon-de Gardonne. — *G. L.* 4 fév.

248. Les sept énigmes du monde. — *R. P.* fév., XIII 180.
(A propos du discours de Du Bois-Reymond. — Signé C. S.)

249. *Le positivisme et la science expérimentale*, par l'abbé de Broglie. — *R. P.* fév., XIII 185.
(Voir n° 239.)

250. Le problème de la prière. — *R. C.* fév. et mars, XXIX 66, 129.
(Ces articles, augmentés de deux pages, forment la dernière partie du *Principe de la morale*, p. 324 à 381.)

251. Paysages vaudois. IX Gilly. — *G. L.* 11 avril.
(Recueilli dans les *Paysages vaudois*.)

252. Le monde physique et le monde moral. — *R. C.* juin, XXIX 329.
(A propos de l'*Intelligence* de Taine.)

253. *Une hypothèse sur la succession des espèces*, par Marc Thury. — *R. P.* août, XIV 217.

254. Libéralisme et jacobinisme. A propos d'un projet de loi. — *G. L.* 19 août.

255. Le secrétaire de l'instruction publique et la Constitution fédérale. — *G. L.* 21 août.

256. La religion fédérale. — *G. L.* 22 août.

257. Où est le danger de la religion fédérale ? — *G. L.* 23 août.
(Les quatre articles qui précèdent sont relatifs au projet de loi de Schenk, dite du « bailli scolaire », qui devait permettre à la Confédération de « légiférer en matière scolaire ».)

258. Paysages vaudois. X. Le Marchairuz. — *G. L.* 21 août.
(Recueilli dans les *Paysages vaudois*.)

259. XI. Lucens. — *G. L.* 4 sept.

260. Le droit et le fait. — *R. P.* sept., XIV 241.
(Reproduit, moins les dernières lignes, dans *Le principe de la morale* sous le titre : « Inférences historiques et pratiques », p. 225 à 276 ; deux fragments ont été ajoutés p. 262 et 272.)

261. Deux travaux récents sur Descartes. — *C. E.* oct. XXV 457.
(A propos de *Descartes*, par Louis Liard et de *La physique de Descartes*, par Emile Duboux.)

262. L'enfantement du droit par la guerre. — *G. L.* 4 nov.
(A propos du tome II des *Révolutions du droit*, par Henri Brocher de la Fléchère.)

Digitized by Google

263. 24 novembre. — *E. L.* 24 nov.

(Signé « un laïque ». Ecrit à la veille du vote par lequel le peuple suisse allait se prononcer sur le projet de loi scolaire fédérale ; voir n°s 254 à 257.)

264. *Scènes de la vie champêtre.* Quatre nouvelles, par Pierre Sciobéret. — *G. L.* 26 déc.

1883

265. *Fragments d'un journal intime*, tome I, par H.-F. Amiel. — *G. L.* 14 fév.

(Ne fait pas double emploi avec le n° 269.)

266. Des rapports de l'art et de la morale. — *R. C.* mars, XXX 169.

267. Paysages vaudois. XII Crémire. — *G. L.* 7 avril.

(Recueilli dans les *Paysages vaudois*.)

268. La métaphysique de l'eudémonisme, du pessimisme et de l'impératif catégorique. — *R. P.* avril, XV 379.

(Reproduit, moins une page de discussion sur Ed. de Hartmann, p. 393-394, dans *Le principe de la morale* sous le titre : « Inférences métaphysiques », p. 277 à 323; quelques lignes ont été ajoutées p. 283.)

269. Amiel et son journal. Enigmes psychologiques. — *C. E.* avril, XXVI 166.

(Voir n° 284.)

270. Vinet et la théologie. — *R. C.* mai et juin, XXX 277, 321.

(A propos de *Alexandre Vinet, considéré comme apologiste et comme moraliste chrétien*, par Fréd. Chavannes. Secrétan a extrait de ces deux articles, après les avoir remaniés et abrégés, la matière de l'opuscule suivant, publié la même année dans la Petite Bibliothèque du Chercheur :)

271. Théologie et religion. Lausanne, Imer; Paris, Monnerat. 76 p. in-32.

272. La philosophie de George Sand, I. — *R. C.* nov., XXX 668.

(Voir n° 282.)

273. Liberté et déterminisme. — *R. P.* déc., XVI 643.

(Réponse à Alf. Fouillée qui avait, *R. P.* déc. 1882 XIV 585, réfuté les critiques que Secrétan lui avait adressées dans ses premiers articles sur le principe de la morale. La réponse de Secrétan se retrouve dans la longue note des p. 94 à 99 du *Principe de la morale*.)

1884

274. David Livingstone. Sa vie et son œuvre, d'après ses lettres et son journal intime, par W. Garden Blaikie. Lausanne, Imer. 2 vol. de 367 et 317 p. in-12.

(Traduction anonyme.)

Digitized by Google

275. *Histoire de la philosophie européenne*, par Alfred Weber, 3e édit. — *R. P.* fév., XVII 205.

276. La réforme électorale. — *G. L.* 19 fév.

277. *Lettre aux salutistes sur le parti qu'ils ont à prendre.* — *G. L.* 8 mai.

(L'auteur de cette *Lettre*, le prof. F.-H. Mentha, a répondu à Secrétan dans la *Gazette* du 20 mai.)

278. La ligue du droit commun. — *G. L.* 14 mai.

279. Contemporary Life and Thought in Switzerland. — The Contemporary Review, June, 879.

280. Le principe de la morale. Lausanne, Imer; Paris, Monnerat. 384 p. in-8.

(Voir n° 415.)

281. La restauration du thomisme. — *R. P.* juill., XVIII 57.

282. L'impôt proposé. — *G. L.* 21 juill.

283. La philosophie de George Sand, II. — *R. C.* août, XXXI 480.

(Voir n° 272.)

284. Le journal d'Amiel, tome II. — *C. E.* sept., XXVII 404.

(Voir n° 269.)

285. Découvertes. — *G. L.* 24 sept.

(Récit d'une course alpestre à Annecy, à Aix et dans la vallée du Trient.)

286. Correspondance. — *R. C.* oct., XXXI 617.

(A propos d'un article de la même Revue (août, p. 449), dans lequel Frédéric Godet avait critiqué les idées exposées par Secrétan, dans *Théologie et religion*, sur la personne du Christ.)

287. La correspondance de George Sand. — *R C.* nov., XXXI 680.

288. L'impôt progressif. — *G. L.* 3, 4. 5, 6 nov.

289. *L'univers, la force et la vie*, par A. Laggrond. — *G. L.* 5 déc.

(Voir aussi nos 295, 338 et 366.)

1885

290. La liberté et l'évolution. I Hypothèse et postulat. — Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques; nouv. série, t. XXIII, 330.

(Ce mémoire a été lu à l'Académie des Sciences morales le 17 octobre 1884; il est formé, ainsi que le suivant, des conférences que Secrétan avait données à Montauban au mois de mai 1884; voir *Correspondance de Renouvier et Secrétan*, p. 151. — Sans en posséder la preuve, nous croyons que les deux articles sur l'évolution, nos 297 et 303, ont la même origine.)

Digitized by Google

291. La liberté et l'évolution. II. La cause, la puissance et la fin. — Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques; nouv. série, t. XXIV 200.

(Ce mémoire a été lu le 15 nov. 1884 par Jules Simon, secrétaire perpétuel de l'Académie. — Secrétan avait été élu correspondant le 30 juin 1883)

292. L'état actuel de la religion. (Conférence faite à la Faculté de Montauban.) — *R. C.* fév., XXXII 145.

(Voir plus haut la note du n° 227.)

293. Une théorie de la connaissance. — *C. P.* avril, nouv. série, I, 254.

(Etude sur les trois premiers chapitres de la *Christliche Dogmatik* de Biedermann, 2e édit., I 51-173.)

294. La pensée religieuse de Biedermann. — *C. E.* mai, XXVIII 207.

295. *L'univers, la force et la vie,* par A. Laggrond. — *C. P.* juin, nouv. série, I 427.

(Voir nos 289, 338 et 366.)

296. La femme et le droit. — *R. P.* juill., XX 37.

(Cette étude, après avoir subi quelques remaniements, a été publiée en brochure, voir n° 307.)

297. Evolution et liberté. — *R. P.* août, XX 160.

(Voir la note du n° 290.)

298. *A mi-voix*, poésies par Ernest Bussy. — *G. L.* 5 déc.

1886

299. LE DROIT DE LA FEMME. Lausanne, Benda. 62 p. in-12.

(Voir nos 307, 317 et 433.)

300. Le droit de la femme. — *G. L.* 23 mars.

(Réponse à un article d'Edmond Scherer, publié dans *Le Temps* du 18 mars.)

301. LA QUESTION SOCIALE. Lausanne, Imer. 96 p. in-32.

(Cet opuscule, publié dans la Petite Bibliothèque du Chercheur, est devenu, avec quelques légères retouches et un certain nombre d'adjonctions, le chapitre II de *La civilisation et la croyance.*)

302. DAS RECHT DER FRAU. Deutsche Ausgabe von Dr med. W. Löwenthal. Lausanne und Leipzig, Benda. 86 p. in-8.

(Traduction du n° 299, publiée par l'un des collègues de Secrétan à l'Académie de Lausanne.)

303. L'évolutionnisme et l'évolution. — *R. C.* juin, XXXII 353.

(Voir la note du n° 290.)

Digitized by Google

304. Eugène Rambert. Les funérailles. — *G. L.* 24 nov.

(Contient le texte du discours prononcé par Secrétan au nom de l'Académie de Lausanne. — Une brochure in-8 de 32 p., publiée chez Georges Bridel sous le titre *Eugène Rambert, sa mort, ses funérailles*, reproduit les articles de la *G. L.* des 22 et 24 nov.; le discours de Secrétan y figure à la page 23.)

305. Le legs de Rumine. — *G. L.* 21 déc.

1887

306-307. LE DROIT DE LA FEMME. Troisième édition. Lausanne, Benda. 62 p. in-12.

(Nous n'avons pas pu mettre la main sur un seul exemplaire de la deuxième édition. Elle doit avoir paru en 1886, quelques mois après la première.)

308. Les théories de Stanley Jevons. — Revue internationale (Rome), 25 janv., XIII 271.

309. *L'irréligion de l'avenir*. Etude de sociologie, par M. Guyau. — *R. C.* janv. et mars, XXXIV 51, 201.

(Voir aussi la lettre de Secrétan à Guyau dans L. Secrétan : *Charles Secrétan*, p. 448 à 454.)

310. Discours sur la question de la police des mœurs. — *C. P.* sept., nouv. série, III 231.

(Prononcé le 5 sept. à Lausanne, lors du onzième anniversaire de la fondation de la Fédération britannique et continentale pour l'abolition de la prostitution. Ce discours a paru également dans la *G. L.* 6 sept.; il a été recueilli en appendice dans la 4e édition du *Droit de la femme*, p. 97 à 106.)

311. LA CIVILISATION ET LA CROYANCE. Lausanne, Payot. 475 p. in-8.

(Voir nos 388 et 414.)

312. *Les voisins de Madame Bertrand*, par Mme E. de Pressensé. — *G. L.* 14 oct.

313. *Poésies vaudoises*, par Alexis Muston. — *G. L.* 1er déc.

314. Eugène Rambert. — Au Foyer Romand. Etrennes littéraires pour 1888, p. 37 à 58.

1888

315. La motion Decurtins-Favon. — *G. L.* 12, 14, 16 janv.

(Les auteurs de la motion invitaient le Conseil Fédéral suisse à entreprendre des négociations en faveur de la législation internationale du travail. — Les articles de Secrétan sont intitulés : I La journée normale, II L'internationalité, III Opportunité. — Voir aussi *Etudes sociales*, p. 210.)

Digitized by Google

316. La mauvaise presse. — *G. L.* 13 mars.

317. Le droit de la femme. Quatrième édition, augmentée d'une réponse à diverses critiques et d'un discours. Lausanne, Benda ; Paris, Alcan. 106 p. in-12.

318. Les trois classes et le problème social. — *E. L.* 4 mai.

319. La position de la question. — *E. L.* 18 mai.

320. Y a-t-il une question sociale ? — *E. L.* 25 mai.

321. Liberté, égalité, droit à la terre. — *E. L.* 15 juin.

322. La propriété foncière. — *E. L.* 22 juin.

323. Le programme socialiste. — *E. L.* 29 juin.

324. Les mauvais rêves. — *E. L.* 6 juillet.

325. Nos principes. — *E. L.* 27 juillet.

326. Le but et les moyens. — *E. L.* 3 août.

327. Transition nécessaire. — *E. L.* 16 août.

328. La participation aux bénéfices. — *E. L.* 31 août.

329. Critique de la participation. — *E. L.* 7 sept.

330. La part de l'Etat. — *E. L.* 5 oct.

331. Le remède. — *E. L.* 12 oct.

332. Moralité. — *E. L.* 19 oct.

(Ces quinze études ont été recueillies dans les *Etudes sociales*, dont elles forment la première partie.)

333. Questions sociales. I. La journée normale. — *R. P.* mai, XXV 481.

(Recueilli dans les *Etudes sociales*, p. 203 et suiv.)

334. L'édifice de Rumine. — *G. L.* 26 juill., 16 août.

335. Questions sociales. II. Le luxe. — *R. P.* sept., XXVI 232.

(Recueilli dans les *Etudes sociales*, p. 251 et suiv.)

336. L'auberge de famille. — *G. L.* 5 sept.

337. La participation aux bénéfices. — *G. L.* 17 oct.

338. *La philosophie de la mécanique*, par E. Pellis. — *R. P.* nov., XXVI 503.

(Voir le n° 366.)

339. La crise religieuse. — *E. L.* 9 nov.

(Signé C. S.)

340. Une soirée académique. — *G. L.* 19 nov.

(Compte rendu de la fête offerte à Secrétan le 17 nov. par les professeurs et les étudiants de l'Académie de Lausanne, à l'occasion du jubilé cinquantenaire de son enseignement. Le discours de Secrétan à ses étudiants est reproduit in-extenso.)

Digitized by Google

341. Un cinquantenaire. — *G. L.* 8 déc.

(Le compte rendu du banquet offert à Secrétan le 7 déc. par ses amis et anciens élèves reproduit in-extenso le discours du jubilaire.)

342. *Coup d'œil sur l'immortalité facultative*, par E. Petavel-Olliff. — *G. L.* 14 déc.

343. Lettres d'exil. — Au Foyer Romand. Etrennes littéraires pour 1889, p. 241 à 278.

(Signées XXX.)

1889

344. *Le sens de la vie*, par Ed. Rod. — *G. L.* 9 fév.

(Recueilli dans les *Essais de phil et de litt.*, p. 349.)

345. Les auberges de famille. — *G. L.* 14 janv., 14 fév.

346. Henri Lutteroth. — *G. L.* 15 fév.

347. Un document. — *G. L.* 22 fév.

(A propos d'un cas d'intolérance qui s'était produit dans le canton de St-Gall, à Azmoos, contre un évangéliste dissident.)

348. *La participation aux bénéfices, études pratiques*, par le Dr V. Bœhmert. — *G. L.* 8 mars.

349. Etudes sociales. Lausanne, Payot. III, 339 p. in-12.

350. Mon utopie. — *R. P.* mai, XXVII 433.

(Recueilli dans *Mon utopie*, p. 3 et suiv.)

351. Le congrès des dames. — *G. L.* 22 mai.

352. Rôle respectif de l'économie politique et de la morale dans une réforme sociale. — *R. C.* juin, XXXVI 414.

(Recueilli dans les *Etudes sociales*, p. 283 et suiv., sous le titre : « Des rapports entre l'économie politique et la morale ».)

353. La croyance à la liberté. — Revue internationale (Rome), 25 juill., XXIII 141.

(Recueilli dans *Mon utopie*, p. 159.)

354. Le droit de la femme et celui de l'enfant. — Revue du christianisme pratique, sept., III 121.

(Recueilli dans *Mon utopie*, p. 221, sous le titre : « Le droit de famille ». Deux alinéas sans importance ont été supprimés.)

355. *La règle de droit*, par Ernest Roguin. — *G. L.* 2 sept.

356. La coopération. — *G. L.* 6 sept.

357. Correspondance. Villa Paleyres, le 11 sept. — Journal de Genève, 15 sept.

(A propos d'une résolution du Congrès des Trade-Unions anglaises, écartant l'idée de demander un bill sur la journée de huit heures. Voir *Etudes sociales*, p. 203. La *G. L.* du 23 sept. a publié cette lettre, avec quelques commentaires de Secrétan.)

Digitized by Google

358. Le contribuable. — *G. L.* 24, 26 oct.

(A propos du livre de Louis Wuarin : *Le contribuable, ou comment défendre sa bourse.*)

359. *Eléments d'économie politique*, par Léon Walras. — *G. L.* 11 déc.

1890

360. Lettre de Suisse (du 15 déc. 1889). — *R. C.* janv., XXXVII, I 68.

(A propos d'un des premiers « thés » organisés par les soins de la Mission intérieure et de la Société de Tempérance de Lausanne.)

361. L'économique et la philosophie. — *R. P.* janv., XXIX 1.

(A propos des *Principes de l'économie politique*, par Charles Gide. Recueilli, moins deux pages de discussion d'ordre technique, dans *Mon utopie*, p. 251 et suiv.)

362. *Travaux de l'Association protestante pour l'étude pratique des questions sociales, réunie à Lyon du 11 au 13 nov. 1889.* — *E. L.* 21 fév.

363. Conférences sociales. — *G. L.* 4, 19 mars, 1er, 14, 15 avril.

(Compte rendu des conférences données à Genève par Claudio Jannet, Gaston Stiegler, Ch. Gide et Fréd. Passy, sous les auspices de la Société chrétienne suisse d'économie sociale. — Ces conférences ont été réunies et publiées sous le titre : *Quatre écoles d'économie sociale.*)

364. L'édifice de Rumine. — *G. L.* 21 mai.

365. Le premier mai. — *G. L.* 7 juin.

366. Lausanne. — *G. L.* 26 juill.

(A l'occasion de la mort de l'ingénieur E. Pellis, auteur d'un ouvrage publié sous le pseudonyme de A. Laggrond; voir nos 289 et 338.)

367. Echos de Montbéliard. — *G. L.* 29 juil.

(Article écrit après l'assemblée de l'Association protestante pour l'étude pratique des questions sociales ; voir nos 362 et 375.)

368. Simple réponse. — *G. L.* 4 août.

(Réponse à une série d'articles de Donat Sautter sur la journée de huit heures.)

369. L'hérédité et le droit de tester. — La Réforme sociale, 16 oct., X 453.

(Reproduit dans *Les droits de l'humanité*, p. 202.)

370. Les droits de l'humanité. Paris, Alcan ; Lausanne, Payot. III, 351 p. in-12.

(Voir n° 424.)

371. *Le libre arbitre*, par Ernest Naville. — *G. L.* 10 nov.

372. Documents nouveaux sur Vinet. — *G. L.* 22 déc.

(A propos de *Alex. Vinet d'après sa correspondance avec H. Lutteroth*, par E. de Pressensé.)

Digitized by Google

1891

373. Lettre de M. Charles Secrétan, du 29 nov. 1890.

(Lettre-Préface du *Problème de l'immortalité*, par E. Petavel-Olliff, p. VII à XII.)

374. Grammaire et philosophie : Amour. Liberté. — *C. E.* janv., XXXIV 11.

375. *Travaux de la troisième assemblée générale de l'Association protestante pour l'étude pratique des questions sociales. Montbéliard, 15, 16 et 17 juillet 1890.* — *G. L.* 22 janv.

376. Edmond de Pressensé. — *G. L.* 9 avril.

377. Paysages vaudois. Thierrens-Lucens. — *G. L.* 9 mai.

(Recueilli dans les *Paysages vaudois*.)

378. L'inauguration de l'Université. — *G. L.* 20 mai.

(Le compte rendu des fêtes universitaires de Lausanne renferme le texte du discours prononcé par Secrétan au nom de l'Université ; ce discours a été recueilli, sous le titre : « La paix », dans *Mon utopie*, p. 147.)

379. *De l'incroyance à la foi. Histoire d'une âme.* — *G. L.* 29 mai.

(L'auteur de cet ouvrage anonyme est Frédéric Frossard.)

380. Après les fêtes. — *G. L.* 11, 13 juin.

(Sur l'assiette de l'impôt dans le canton de Vaud.)

381. *Le libre arbitre, étude philosophique*, par Ernest Naville. — *R. P.* juill., XXXII 80.

382. *Jésus de Nazareth, au point de vue historique, scientifique et social*, par Paul de Régla. — *G. L.* 1er juill.

383. Participation aux bénéfices. — *G. L.* 7, 18 juill.

384. *L'Evangile et la richesse*, par Carnegie ; *Le droit de tester*, par F.-H. Mentha. — *G. L.* 1er août.

385. Syndicat des brodeurs. — *G. L.* 11 août.

386. *Contribution à la réforme de la loi sur les aliénés*, par E.-A. Schrœder. — *G. L.* 3 oct.

387. Rôle de l'Etat. — *G. L.* 6 oct.

(Fragment d'un discours prononcé à la séance d'ouverture du congrès annuel de la Fédération abolitioniste britannique et continentale, tenu à Bruxelles.)

388. LA CIVILISATION ET LA CROYANCE. Deuxième édition. Lausanne, Payot. 396 p. in-12.

(Reproduit le texte de la première édition. Quelques notes ont été ajoutées. — Voir nos 311 et 414.)

Digitized by Google

389. *Esquisses contemporaines*, par Gaston Frommel. — *C. E.* déc ; XXXIV 555.

1892

390. Note sur le néo-criticisme. — Université de Lausanne. Recueil inaugural. Travaux de la Faculté des Lettres. Lausanne, Viret-Genton. 1 vol. in-4, p. 87 à 94.

(Recueilli dans les *Essais de phil. et de litt.*, p. 257.)

391. Préface. « Dans les vers de cette dame... »

(Poésie de six strophes servant de préface au volume de vers de Madame M. Melley, intitulé *Jours envolés*.)

392. Le devoir présent. — *G. L.* 26 janv.

393. Christianisme et socialisme. — *G. L.* 30 janv.

(A propos du *Jésus-Christ* du docteur Coullery, de La Chaux-de-Fonds.)

394. *Le devoir présent*, par Paul Desjardins. — *E. L.* 5 fév.

395. *Les sources du Pentateuque*, par Alexandre Westphal. — *G. L.* 23 fév.

396. Union chrétienne. — *G. L.* 10 mars.

397. Mon utopie. Nouvelles études morales et sociales. Lausanne, Payot. III, 303 p. in-12.

398. Lausanne, 10 mai. — *G. L.* 10 mai.

(Article d'actualité politique sur le péril européen et la question d'Alsace-Lorraine. Reproduit par *R. C.* juin, XXXIX, I 464, sous le titre « La situation de l'Europe ».)

399. La bibliothèque bleue. — *G. L.* 17 mai.

400. Réforme électorale. — *G. L.* 20 mai.

401. Lausanne, 28 mai. — *G. L.* 30 mai.

(Lettre à la rédaction, à propos de l'article du 10 mai.)

402. *De libertate Dei*, par Ferdinand Buisson. — Revue de théologie et des questions religieuses. juin I 354.

403. La politique douanière. — *G. L.* 15 juin.

404. Bulletin politique. — *G. L.* 24 juin.

(A propos de l'article du 10 mai.)

405. L'arbitrage international. — *G. L.* 22 août.

406. Le congrès de la paix. — *G. L.* 23, 25, 27, 29, 30, 31 août, 1, 3 sept.

(Quatrième congrès universel de la paix, tenu à Berne.)

407. Les livres. — *G. L.* 1er oct.

(Sur *La conscience morale au point de vue chrétien*, par Louis Emery.)

Digitized by Google

408. M. Ernest Renan. — *G. L.* 4 oct.

(Recueilli dans les *Essais de phil. et de litt.*, p. 368.)

409. Le devoir pressant. — *R. C.* déc., XXXIX, II 401.

(Recueilli dans les *Essais de phil. et de litt.*, p. 7.)

410. *Evangile et choses humaines*, par J. Desplands. — *G. L.* 9 déc.

411. Capital et travail. — *G. L.* 12, 13 déc.

412. Liberté pour tous. — *G. L.* 23 déc.

(A propos de l'Armée du Salut.)

413. *L'almanach de la coopération française.* — *G. L.* 27 déc.

1893

414. LA CIVILISATION ET LA CROYANCE. Troisième édition. Lausanne, Payot. VII, 431 p. in-12.

(Cette édition, enrichie d'une préface, reproduit le texte de la première édition et les notes de la seconde. L'auteur a joint à son ouvrage une étude de son fils, le docteur Henri Secrétan, intitulée « Les conditions de la science, essai de critique positive », p. 397 à 429. — Voir aussi nos 311 et 388.)

415. LE PRINCIPE DE LA MORALE. Deuxième édition. Lausanne, Payot; Paris, Alcan. 384 p. in-8.

(Cette édition, augmentée d'une courte préface de deux pages, reproduit le texte de la première. — Voir n° 280.)

416. Correspondance. — *G. L.* 12 janv.

(Rectification adressée à la *Gazette*, qui avait reproduit, d'après *Le Temps* du 8 janv., un compte rendu inexact de la conférence que Secrétan venait de donner à Paris.)

417. Conférence contradictoire de M. Ch. Secrétan. — Union pour l'action morale, 15 janv. et 1er fév., première année, nos 4 et 5, p. 149. 189.

(Sur l'initiative de Paul Desjardins, Secrétan avait été invité par ses amis de Paris à venir développer et soutenir les thèses fondamentales de sa philosophie. Cette séance eut lieu le vendredi 6 janvier. Le compte rendu publié par le *Bulletin* de l'Union pour l'action morale donne le résumé complet de l'exposé de Secrétan ainsi que de la discussion qui suivit.)

418. Une conférence de M. Charles Secrétan. — Annales de philosophie chrétienne, janvier, nouv. série, t. XXVIII 389.

(Ce compte rendu a été fait par l'abbé Marcel Hébert; il reproduit in-extenso les seize thèses que Secrétan soumit à la discussion contradictoire.)

Digitized by Google

419. M. Charles Secrétan et les étudiants de Paris. — Revue bleue, supplément au n° du 14 janv.

(Récit de la manifestation organisée le 7 janvier par les étudiants en philosophie de la Faculté des lettres, de l'Ecole Normale et de la Faculté de théologie protestante, au cours de laquelle Ch. Secrétan et Emile Boutroux prirent la parole après Henri Vaugeois, parlant au nom des étudiants.)

420. Les examens fédéraux de médecine. — *G. L.* 16 fév.

421. L'Eglise et le monde. — *R. C.* mai, XL, I 321.

(Recueilli dans les *Essais de phil. et de litt.*, p. 47.)

422. Questions de méthode. — *R. C.* juillet, XL, II 1.

(Recueilli dans les *Essais de phil. et de litt.*, p. 20.)

423. Conférence. — *G. L.* 4 déc.

(Annonce d'une séance de M. Lionel Dauriac sur le *Duo de Lohengrin*.)

1894

424. I DIRITTI DELL' UMANITA E LA QUESTIONE SOCIALE, con note dell' autore e del traduttore Francesco degli Azzi Vitelleschi. Manuale popolare, Napoli.

(Voir n° 370.)

425. Lettre à la rédaction. — *C. E.* avril, XXXVII 191.

(Réponse à Ch. Luigi qui, dans un article de la même Revue, mars, p. 155, avait présenté Kant comme « le mauvais génie » des écoles de théologie. — Recueilli dans les *Essais de phil. et de litt.*, p. 269.)

426. Un témoignage en faveur de Kant. — *C. E.* juin, XXXVII 294.

1895

427. Lettre-préface (du 8 oct. 1894) à un article de Henri Pronier sur la nationalisation du sol. — Revue socialiste, janv., XXI 3.

ŒUVRES POSTHUMES

428. RELIGION UND THEOLOGIE. (Hefte zur Christlichen Welt, n° 21.) Leipzig, Grunow (1895). 31 p. in-8.

(Traduction du n° 271.)

429. PAYSAGES VAUDOIS. Lausanne, Bridel (1895). 95 p. in-12.

430. Alpeng ühu. — Au Foyer Romand. Etrennes littéraires pour 1896. p. 180.

(Poésie inédite insérée par Edouard Rod dans une notice consacrée à la mémoire de Secrétan.)

Digitized by Google

431. Essais de philosophie et de littérature. Lausanne, Payot; Paris, Alcan (1896). 383 p. in-12.

432. Soziale Schriften. In Auswahl übersetzt, eingeleitet und mit einem Schriftenverzeichnis des Verfassers versehen von Eduard Platzhoff. Freiburg und Leipzig, Mohr (1896). xxxviii, 235 p. in-8.

433. Le droit de la femme, suivi des Etudes sociales. Cinquième édition. Lausanne, Payot (1908). 323 p. in-12.

(Dans cette réédition posthume, cinquième édition du *Droit de la femme* et deuxième des *Etudes sociales*, le texte des deux ouvrages de Secrétan n'a subi aucune modification.)

434. Correspondance de Renouvier et Secrétan. Avec deux portraits hors texte en phototypie. Paris, Colin (1910). 168 p. in-8.

435. Discours laïques. Deuxième édition. Lausanne, Payot (1910). 356 p. in-12.

(Réimpression intégrale de la première édition. — Voir n° 224.)

Digitized by Google

Digitized by Google